مطالعات في الكتب والحياة

عباس محمود العقاد



مطالعات في الكتب والحياة

تأليف
عباس محمود العقاد



مطالعات في الكتب والحياة

عباس محمود العقاد

رقم إيداع ٢٢١٨٣ / ٢٠١٣
تدمك: ٥ ٠٨٠ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مقدمة في «فكرة» الكتاب أو الفكرة الفنية

بين مقالات هذا الكتاب جامعةٌ تجيز أن أكتب هذه المقدمة له، ألخص بها الفكرة الشائعة فيه بعض التلخيص، هذه الجامعة هي «الفكرة الفنية» التي استولت على نفسي أثناء كتابة الكثير من مقالاته، إن لم أقل أثناء كتابتها كلها.

ولست أريد أنني كنت أنظر إلى الحياة نظرة فنية (وإن كان هذا صحيحًا في ذاته) وإنما أردت أنني كنت أعتقد أن الحياة نفسها عمل فني، تحكمه الأصول التي تحكم بيت الشعر، ولحن الموسيقى، وصورة المصور، وتخرج — أي الحياة — في جملتها وتفصيلها من يد الفن الإلهي، كما تخرج الدمية من يد الصانع القدير في فكرتها الباطنة وتمثيلها الظاهر، أما الفرق بين نظرك إلى الكون نظرة فنية، وبين اعتقادك الفكرة الفنية في مظاهره، فهو أنك قد تنظر بعين الفن إلى شيء لا أثر للفن فيه، ولكنك إذا اعتقدت الفكرة الفنية في ذلك الشيء، نظرت إليه بتلك العين، وزدت على ذلك أن تجعل الفن نفسه منطويًا فيه.

إن الكون كله والحياة (وهي أعم من الكون في نظري) والفن ومناظر الأرض والسماء، كل أولئك مظهر للتآلف أو التنازع بين الحرية والضرورة، أو بين الجمال والمنفعة، أو بين الروح والمادة، أو بين أفراح الفن وأوزانه؛ قوى مطلقة وقوانين تحكم هذه القوى المطلقة، وكلما ائتلفت القوى والقوانين اقتربت من السمة الفنية والنظام الجميل الذي يبين بالمادة صفاء الروح، ويسبر بالقيود أغوار الحرية، وهذا الائتلاف هو دستور الفن الإلهي المحيط بكل شيء، وهو فلسفة الفلسفات في هذا الوجود.

«وهكذا فلتكن الحياة، وعلى هذا المعنى فلنفهم ضروراتها وقوانينها، فما الضرورات والقوانين إلا القالب الذي تحصر فيه الحياة عند صبها وصياغتها؛ ليكون لها حيز محدود في هذا الوجود، ولتسلم من العدم المطلق الذي تصير بها الفوضى إليه، وإلا فتصور عالمًا

لا موانع فيه، ولا أثقال ثم انظرْ ماذا لعله أن يكون؟ إنه لا يكون إلا فضاء بغير فاصل، أو هيولى بغير تكوين.»

«فقوام الأمرين في نظري أن نجعل من القانون حرية، ومن القيود حلية، ومن الثورة نظامًا، ومن الواجب شوقًا وفرحًا، ومن الكاوس أو الهيولى عالمًا مقسمًا وفلكًا دائرًا، فهذا هو المثل الأعلى في الحياة، وهذا هو لب لباب فنها الإلهي الذي يلتقي فيه — كما يلتقي في فنوننا — قيد الوزن وفرح اللعب، ويتعانق على يديه الخيال الشارد والقافية المحبوسة، وتلك هي سنة الله في خلق هذا الكون، الذي جعلت قوانينه مهرًا لحريته وسببًا للشعور به، فقام على هذا النظام وسطًا بين العدمين؛ عدم الفوضى، وعدم الجور الأعمى.»

وكأني بالجمال هو غاية الحياة القصوى، التي هي أسمى من جميع ما تناله المنافع والأغراض، وما الجمال؟ إنه هو الحرية كما بينا ذلك في إحدى مقالات هذا الكتاب؛ فنحن نشتري الحرية العزيزة بالقيود الثقيلة، بل نحن لا نجد «الجمال» ولا نوجده إلا إذا ألفنا بين القيود والحرية، وأصلحنا ما بينهما من التنازع والتنافر. وإنك لتستطيع أن تتخذ من «التأليف بين القيود والحرية» ميزانًا صحيحًا لوزن الأمم والأفراد والحضارات والآراء والفنون، فكلما اقتربت الأمة أو الفرد أو الحضارة أو الرأي أو الفن إلى حسن التأليف بين أفراح الحياة وأوزانها، بين خيالها وعروضها، بين معناها وصورتها، كانت أقرب إلى السمو والنبالة والصدق؛ لأنها أقرب إلى القصد الإلهي، ووجهة الكون البادية في جميع أجزائه.

إن الفلاسفة السطحيين يعيبون على النظرة الفنية إلى الأشياء أنها نظرة إلى الظواهر، فما هي الظواهر في هذا الوجود؟ هل لهذا الوجود سطوح وأعماق؟ وهل فيه «كينونة زائفة» و«كينونة صحيحة»؟ أليس كل شيء فيه على مسافة واحدة من أعماقه أو من سطوحه؟ فالجمال البادي على وجوه الأشياء — كما يقولون — هو جمال متصل بأسباب الأبدية، اتصال أصدق الحقائق وأخفى البواطن، أو لعله — إذا أنعمنا النظر وتأملنا مليًّا — هو صورة الحقائق الأبدية الحسنى؛ إذ كان لا بد لهذه الحقائق من صورة يتجلى فيها وجودها لمن يحس ويرى.

ويقابل النظرة الفنية النظرة العلمية والنظرة الفلسفية، وكلاهما ناقص ومنحرف بعض الانحراف عن الفطرة؛ لأنهما يفترضان الخروج من الكون واعتزاله لرؤيته ورصد حقائقه، ولن ترى الكون حق رؤيته وأنت تحاول الخروج منه والانفصال عنه، إنما تدرك حقيقة الكون وأنت «بعضه» أي وأنت متأثر به مؤثر فيه متصل بكل ما فيه من

سر وجهر، وسرور وألم، إنما تدرك حقيقة الكون المقدورة لك وهو جسم حي يعاطفك وتعاطفه، وتعطيه وتأخذ منه، ولن تدركها البتة وهو جثة ميتة على مائدة التشريح تُعمل فيها المبضعن وتهيئها للدفن في التراب.

وهذه هي الفكرة الجامعة الشائعة في هذا الكتاب: الدنيا جمال نصل إليه من طريق الضرورة، والدنيا روح نلمسها بيد من المادة، فالروح هي الحقيقة والمادة هي وسيلة الإحساس بها، وإنني لأشد روحانية من الروحانيين حين أتلقى بالفتور وقلة الاكتراث ما يُروى لنا من أنباء استحضار الأرواح؛ لأنني أرى في هذا العالم دلائل روحانية كافية لا حاجة معها إلى هذه البينة الساذجة، وما حاجة الإنسان إلى شهادة الشهود بوجود الشيء والشيء بقضه وقضيضه موجود بين يديه؟ وويل لهذه الدنيا إن لم يكن فيها من دلائل القوى الروحية، إلا ما يظهره لنا استحضار الأرواح.

على أنني أعجب لفهم حقائق الأشياء على ذلك الوجه الذي يجعل العالم المادي مناقضًا للعالم الروحي، كأنهما عالمان منفصلان في فضاءين منعزلين، فالصواب عندي أن العالم كله «قوى» من طبيعة الروح التي نتصورها، وما الفرق بين الظاهر والباطن منها إلا في طريقة الإدراك واستعداد الحواس.

عباس محمود العقاد

الأدب كما يفهمه الجيل (١)[١]

قبل أن نخوض في تعريف الأدب الصادق، وبيان الوجه الذي يجب أن يُفهم عليه في هذا الجيل، ينبغي أن ننبه إلى اجتناب خطأ شائع؛ يضل كل تقدير ويفسد كل تعريف ولا ينفع الواقعين فيه اطلاع، ولا إدمان نظر، وليس يتأتى درس صالح لأي باب من أبواب الأدب قبل الخلاص من آفته، وانتزاع كل أثر عالق بالذهن من آثاره، ذلك الخطأ هو النظر إلى الأدب كأنه وسيلة «للتلهي والتسلية» فإنه هو أس الأخطاء جميعًا في فهم الآداب، والفارق الأكبر بين كل تقدير صحيح وتقدير معيب في نقدها وتمحيصها، فنحن إذًا لا نتكلم الآن في الأدب الصادق، والنظرة التي تجب له من أبناء هذا الجيل، وإنما نبدأ بالكلام أولًا في النظرة التي يجب أن لا ينظروا إليه بها، وهذه عندنا هي أوجز طريق إلى تعريفه الصحيح.

اعتبار الأدب ملهاة وتسلية هو الذي يصرفه عن عظائم الأمور، ويوكله بعواطف البطالة والفراغ؛ لأن هذه العواطف أشبه بالتلهي وأقرب إلى الأشياء التي لا خطر لها ولا مبالاة بها، وماذا يرجى من البطالة والفراغ غير السخف والمجانة وفضول الكلام؟ واعتبار الأدب ملهاة وتسلية هو الذي يرفع عن الشاعر كلفة الجد والنظر الصادق، فيصغي إليه الناس حين يصغون، كأنما يستمعون إلى طفل يلغو بمستملح الخطأ، ويلثغ بالألفاظ المحببة إلى أهله، فلا يحاسبونه على كذب، ولا يطالبونه بطائل في معانيه، ولا يعولون على شيء مما يقوله، وإذا غلا في مدح أو هجاء أو جاوز الحد في صفة من الصفات،

---

[١] نشرت بالعدد الثاني من مجلة المشكاة.

فمسخ الحقائق، ونطق بالهراء، وهذر في تصوير جلائل أسرار الحياة، وخلط بين الصواب والخطأ، ومثل أسواق النفوس وآمالها وفضائلها ومثالبها على خلاف وجهها المستقيم في الطبائع السليمة، غفروا له خطأه وقالوا: لا عليه من بأس، أليس الرجل شاعرًا؟ ولو أنصفوا لقالوا: أليس الرجل هازلًا؟ وإنهم ليقولونها لو اقترحتها عليهم ولا يرون بينها وبين الأولى فرقًا؛ لأن الهزل والشعر هما في عُرف هؤلاء الناس شيئان بمعنى واحد.

واعتبار الأدب ملهاة وتسلية هو علة ما يطرأ على الكتابة والشعر من التزويق والبهرج الكاذب والولع بالمحسنات اللفظية والمغالطات الوهمية؛ لأن المرء يجيز لنفسه التزويق والتمويه ومداعبة الوقت حين يتلهى بشغل البطالة، ويزجي الفراغ في ما لا خطر له عنده، ولكنه لا يجيز لنفسه ذلك، ولا يميل إليه بطبعه حين يجد الجد ويأخذ في شئون الحياة، بل لعله ينفر ممن يعرض عليه هذه الهنات في تلك الساعة، ويزدريه ويخامره الشك في عقله.

فمما تقدم نرى على الإجمال أن هذا الاعتبار الفاسد هو العلة في كل ما يعرض للآداب من آفات الإسفاف، إلى الأغراض الوضيعة، والغلو والعبث وتشويه المعاني، والكلف المفرط بمحسنات الصناعة، وغيرها من ضروب التزييف، وهذه كما نعلم هي جماع ما يعتري الآداب من آفات المعنى واللفظ في اللغات والعصور كافة.

ومن شاء تحقيق ذلك والتثبت منه في تواريخ الآداب، فليرجع إلى تاريخ الأدب في لغتنا العربية، ولينظر في أي عهد هبط الأدب العربي؟ إنه لم يهبط ولا كثرت عيوبه في عهد الجاهلية، ولا في عهد الدولة الأموية، ولكنه هبط وتطرق إليه كثير من عيوب اللفظ والمعنى في أواسط الدولة العباسية؛ أي في العهد الذي صار فيه الأدب هدية تُحمل إلى الملوك والأمراء لإرضائهم وتسليتهم ومنادمتهم في أوقات فراغهم، وكان أول ما ظهر من عيوبه المبالغة والشطط؛ لأن كثرة المدوحين والمادحين تدعو إلى التسابق في تعظيم شأن الممدوح، وتفخيم قدره، وتكبير صفاته والإرباء بها على صفات المدوحين قبله؛ فلا يقنع الشاعر ولا الملك أو الأمير بالقصد في الوصف، والصدق المألوف في الثناء، ويجر ذلك إلى التفنن في معاني المدح وغير المدح؛ لأن المبالغة الساذجة لا ترضى في كل حين، ولا بد من شيء من التنويع واللباقة يسوغون به هذه المبالغات المتكررة، ومن هذا التفنن والاحتيال تنشأ المغالطة في المعاني، والتورية المتمحلة والهزل العقيم، ومتى اجتمعت المغالطة في المعاني، والتظرف في المنادمة والتسلية؛ فهما كفيلان بإتمام ما يبقى من صنوف التلفيق في اللفظ والمعنى، وضروب التوشية والتزويق المموه، وأشتات الجناس والطباق والمقابلة

والطي والنشر والتفويف والتوشيع، وسائر ما تجمعه كلمة التصنع، وهذه العيوب التي تجتمع في هذه الكلمة هي بالإجمال الحد الفارق بين الأدب المصنوع والأدب المطبوع، وما نشأ شيء منها كما ترى إلا من طريق التسلية، وتوخي إرضاء فئة خاصة.

وهكذا كان الشأن في اللغات كافة، فإن انحطاط الآداب في جميع اللغات، إنما كان يبدأ في عصور متشابهة هي في الغالب العصور التي يعتمد فيها الأدب على إرضاء طائفة محدودة، يعكف على تمليقها، والتماس مواقع أهوائها العارضة، وشهوات فراغها المتقلبة، فتكثر فيه الصنعة، ويقل الطبع، فيضعف ويسف إلى حضيض الابتذال، ثم يجمد على الضعف والإسفاف حتى تبعثه يقظة قومية عامة، فتخرجه من ذلك النطاق الضيق إلى أفق أوسع منه وأعلى، لاتصاله بشعور الأمم على العموم، فهكذا حدث في الأدب الفرنسي في أعقاب عهد لويس الرابع عشر حين شاعت فيه الحذلقة، وغلبت عليه التورية والجناس والكناية وغيرها من عيوب الصنعة، ثم بقي على هذه الحال من الضعف والسقوط حتى أدركته بوادر الثورة الفرنسية، فانتشله من سقوطه ذاك اتصاله بشعور الأمة مباشرةً دون وساطة الطوائف المتطرفة، وهذا بعينه ما أوشك أن يحدث للأدب الإنجليزي بعد عهد إليصابات، فقد كاد يلحق من ذلك العهد إلى أواسط القرن التاسع عشر بالأدب الفرنسي في العيوب الآنفة، لولا أن ثورة الشعب الإنجليزي قد تقدمت فأنقذت الأدب، ولم تدع للملوك والنبلاء سبيلًا إلى أن يتحكموا في الشعر والكتابة كل التحكم، ويجعلوهما وقفًا على أذواقهم وشهواتهم، فكان له من ذلك بعض العصمة والمناعة، وقل مثل ذلك في كل عهد انحطاط منيت به الآداب والفنون في جميع الأمم والأزمنة.

وربما اختلفت أعراض الانحطاط بعض الاختلاف بين عصر وعصر، وبين لغة ولغة، ولكنه لا اختلاف البتة في أن آداب التلهي والتسلية لم تكن قط نامية ناهضة، وأنها كانت في كل حالة من حالاتها قرينة السخف والغثاثة، فإذا بدأ الناس ينظرون إلى الأدب بعين لاهية لاعبة فقد آذنت حياتهم بالخلو من الجد، ودل ذلك على ضعف نفوسهم وحقارة الشئون التي يمارسونها؛ لأن الأدب هو ترجمان الحياة الصادق، فكما يكون الأدب تكون الحياة، إن جدًّا فجد، وإن هزلًا فهزل، على أن الأدباء قد يجدون والأمة هازلة سادرة، ولكنهم قلما يهزلون والأمة جادة متيقظة.

وآية أخرى نتم بها توضيح هذا الرأي الذي نرد به أسباب الانحطاط في الآداب إلى العلل التي يجمعها وقف الأدب على التسلية، وإرضاء فئة خاصة من الناس، وهذه الآية هي أنك متى جاوزت الطور الذي تفشو فيه تلك العلل، لم تكد تصادف إلا أدبًا صادقًا

فحلًا مبرأً من التقليد وشوائب الصنعة، فأما قبل ذلك الطور فيغلب أن يكون الأدب ملكًا مشاعًا للقبيلة كلها، ولا هزل في أدب القبيلة، إنما هو فخر تتطاول به أعناقها، أو غضب تغلي به صدورها، أو غزل تترنم به كل سليقة من سلائقها، أو تاريخ يسجل أنبائها ويستوعب لها خلاصة تجاريبها وحكمتها، وأما بعد ذلك الطور فيغلب أن يكون الأدب ملكًا للأمة عامة، أو للإنسانية قاطبة، فلكل قارئ حصته منه، ولكل آونة حقها فيه، ولا أمل له في النجاح إن لم يكن مستقرًّا على قواعد الفطرة الإنسانية الباقية، لا على الأهواء العارضة، ولا المآرب الفردية الخاوية.

وها قد وصلنا إلى مفترق طريقين في تعريف الأدب، فمن هنا أدب تمليه بواعث التسلية وغلالات البطالة، وتخاطب به الأهواء العارضة، وهو الأدب الذي يحوي فيه ما توزع من ألوان الآداب السقيمة الغثة، ومن هنا أدب تمليه بواعث الحياة القوية وتخاطب به الفطرة الإنسانية عامة، وهو الأدب الصحيح العالي.

ذلك مقياس الأدب الذي نوصي به قراء هذا الجيل، وعلى هذا المقياس نعول في تمييزه وتصحيح النظر إليه.

الأدب كما يفهمه الجيل (٢)[١]

إذن لماذا نقرأ فنون الأدب، إن كنا لا نقرؤها لنلهو، ولا لنزجي بها ساعات الفراغ المضيعة كما بينا في المقال السابق، فقد يخطر لسائل أن يسأل: ولماذا يقرأ المرأ الآداب إذن؟! وجوابنا على هذا السؤال أنه يقرؤها ليحيا، وليوسع على نفسه من الحياة، وليست الحياة لهوًا ولا تزجية فراغ.

ما الحياة وما الأدب؟! شيئان كلا نسيجهما من مادة واحدة، فالحياة هي شعور تتملاه في نفسك وتتأمل آثاره في الكون وفي نفوس غيرك، والأدب هو ذلك الشعور ممثلًا في القالب الذي يلائمه من الكلام، وما احتاج الناس من قبل إلى من يثبت لهم أن الأدب لا يكون بغير حياة؛ ولكنهم يحسبون أنهم بحاجة إلى من يثبت لهم أن الحاجة لا تكون بغير أدب، مع أن الأمرين بمنزلة واحدة من الحقيقة، فإنه لكل حياة أدب، ولكل أدب حياة، والمقياس الذي يُقاس به كلاهما واحد لا يختلف في دلائله، وإن كان يختلف في وسائله.

أترى الحياة توجد بغير عطف! أترى العطف يوجد بغير تعبير! أترى يستوي التعبير الصادق الجميل، والتعبير الكاذب الشائه! أسئلة لها جواب واحد بديهي معلوم، وذلك الجواب مرادف لقولك: إن الحياة لا تكون بغير أدب يلائمها، وإن مقياس الأدب كما قلنا هو مقياس الحياة.

مثل لنفسك أمة كملت عليها نعمة الحياة العالية، وظفرت منها بأوفر ثروة من الشعور النبيل المجيد، فيها من تعتلج بنفوسهم الحياة، فتدفعهم إلى طلاب العزة والسيادة؛

---

[١] نشرت بالعدد الثالث من مجلة المشكاة.

وفيها من تروعه مظاهر الكون، فيتعمق في أسرار الفلسفة والعلوم؛ وفيها من تطوح به الرغبة والإقدام إلى مجاهل الأرض وأطراف البحار، وفيها من تشوقه فتنة الطبيعة، فينبض قلبه على نبض قلبها، ويترع نفسه من نشوة خمرها، وفيها من يجيد العمل، ومن يجيد القول، ومن لا يقصر عن الغاية في منزع من منازع العيش، ومن يستحق في كل ميدان من ميادين السعي إكليل الغار الذي يستحقه المجاهد الظافر في ميدان التضحية والفخار، مثل لنفسك أمة يتسع أفق حياتها لجميع هذه العظائم، ثم انظر كيف يسعك أن تتخيل هذا العالم المكتظ بالشعور الدافق والسرائر المتيقظة ضائعًا بغير تعبير؛ أو كيف يكون تعبيره لغوًا لا يصلح إلا لمسايرة البطالة، وتسهيل قضاء الفراغ؟ ألا ترى أنك لا يسعك أن تتخيل لهذه الأمة أدبًا غير الأدب الذي تبعثه الحياة العالية وتتخلله وتدب في ألفاظه ومعانيه؟ وأن أدبًا كهذا ليتناوله القارئ، وكأنما يتناول قطعًا من الحياة يجريها في أجزاء نفسه، كما يجري الماء والشمس في عروق الشجر وجذوره.

وكثيرًا ما رأينا أناسًا يظنون أنهم فهموا طبيعة الرقي في الأمم، وعرفوا مواضع الداء منها فتسمعهم يقولون: ما للأمم وللأحاديث والأحلام؟ إن الأمم تحتاج إلى العلوم والصناعات، ولا حاجة بها إلى الآداب ولا الفنون، وهم لا يقولون ذلك إلا لأن غاية ما علموه عن الآداب والفنون أنها أحاديث وأحلام، وأن الأمم بالبداهة لا ترقى بالأحاديث والأحلام! فخليق بهؤلاء أن يتدبروا ما قدمناه ويفقهوه، ويعلموا أن حظ الأمة من الشعر والغناء والأدب، ومن الأحاديث والأحلام أيضًا، إنما يكون على قدر حظها من الحياة، وأننا قد نستطيع أن نتخيل أمة قوية مجيدة بغير علوم ولا صناعات، ولكننا لا نستطيع أن نتخيل أمة قوية الطباع والأخلاق بغير آداب؛ وأنه لا فلاح لأمة لا تصحح فيها مقاييس الآداب، ولا ينظر فيها إليها النظر الصائب القويم؛ لأن الأمم التي تضل مقاييس آدابها تضل مقاييس حياتها، والأمم التي لا تعرف الشعور مكتوبًا مصورًا لا تعرفه محسوسًا عاملًا؛ وأن ليس قصارك إذا صححت للأمة مقياس كتابتها وشعرها أن تهبها كلمات وأوراقًا، وإنما أنت في الحقيقة تهبها شعورًا قويمًا ومجدًا صميمًا، تهبها دمًا في عروقها، ونورًا في ضمائرها ونفوسها.

وربما سمعنا من هؤلاء ومن غيرهم من ينعي على الأدب اختلاف ضوابطه وتشعب مقاييسه، وأنه لا حدود له كحدود العلم المقررة؛ تميز في كل حالة من الحالات تمييزًا قاطعًا بين صحيحه وفاسده، وبين جيده ورديئه، فقد تجتمع صفة الجودة والبلاغة لألف قصيدة في موضوع واحد، ثم لا يكون بينها من التشابه شيء كثير، بل قد يكون فيها

تناقض محسوس في أشياء عدة — وهذا صحيح — فإن مقاييس الأدب من السعة بحيث تأذن لكثير من الاختلاف والتشعب، ولكن هذا الذي ينعونه عليها هو مزيتها لا عيبها، وفضيلتها لا نقيصتها؛ لأنه آت من اتساع مجالها، وتجدد حقائقها، ومشابهتها للحياة في أنها نامية متحركة مضطربة متحولة؛ فلا تثبت على وصف، ولا تنحصر في حد؛ وما كانت مقاييس العلم مضبوطة مقررة، إلا لأنها محصورة مجردة من اللحم والدم، فإذا عرفت القضية الهندسية مرة، فقد عرفتها على حقيقتها الأخيرة المقيدة التي لا تتغير أبدًا، وأحطت بجميع جوانبها؛ لأن جوانبها قابلة لأن يحاط بها، أما الحقائق النفسية فليست على هذا النمط؛ لأنها قد تتراءى لك في كل مرة بلون جديد وصورة متغيرة، وإليك غريزة الحب مثلًا؛ أليست هي من الغرائز المركبة في كل نفس؟ بلى، ولكن كم ذا بينها من التغاير في القوى والدوافع، والأغراض والأطوار، والمعاني التي لا يسبر غورها، ولا يستقصى آخر مداها؟! فمن ذلك أن الناس لا يتساوون في حبهم لأحبائهم؛ وأن الإنسان الفرد لا يكون على حال سواء في حبه لجميع الأحباء؛ وهو مع ذلك لا يكون في حبه للحبيب الواحد على حال سواء في جميع الأوقات وليس هذا نهاية ما هنالك من أسباب الاختلاف الشاسع في تصوير غريزة الحب، كلا فإنه بعد ذلك كله يبقى اختلاف الناس في اللغات واللهجات والأساليب وطرائق التفكير، وهي اختلافات لا نهاية لتقلباتها وألوانها في القائلين والسامعين، ومن أين لحقيقة تلم بها وتتداولها كل هذه الأدوار والغير أن تنحصر في وضع واحد كأوضاع القوالب المصنوعة والحقائق الآلية؟ ذلك ما لا يكون ولا يحسن أن يكون، فلا جرم تختلف مقاييس الآداب، وتتشعب مداخل حدودها، ولا يعاب عليها هذا الاختلاف؛ لأنه آت من عنصر الحياة الذي فيها.

على أنه لا يصح أن يفهم من ذلك أنها فوضى بلا قانون رشيد ولا قسطاس مستقيم، وإلا لكانت الحياة نفسها فوضى بلا قوانين ولا أصول، وهي ليست كذلك.

ولسنا نريد أن نقف هنا.

نريد أن نقول ما هو أكثر من ذلك، وهو أن في الآداب عنصرًا أسمى من عنصر هذه الحياة الطبيعية المحدودة — فيها عنصر الخلود الذي لا يتاح للفرد في وجوده القصير — وبيان ذلك أن كل حياة تخلق على هذه الأرض تؤتمن على قوتين عظيمتين إحداهما تحفظها، والأخرى تعلو بها عن نفسها، وقد نقول بعبارة أخرى: إن إحدى هاتين القوتين مادية تتمشى مع «الضرورة» وتخضع لها، والثانية روحية تتكبر على الضرورة، وتنزع إلى

«الحرية» ومناط هذه القوة الأخيرة في النفس هو الأشواق المجهولة، وآمال الخيال اللدنية، والمثل العليا التي لا تظهر في شيء مما يعالجه الناس ظهورها في مبتكرات الآداب والفنون، فالآداب بهذا العنصر فيها تشرف وتسمو على تلك العلوم والصناعات التي تقوم للضرورة المادية مقام الخدم المطيعة والعبيد المسخرة؛ إذ إنه ما زال في فطرة الناس أن يخجلوا من تحكم الضرورة فيهم ولو كانت شائعة بين جميع المخلوقات، ويجاهدوا بما في طوقهم من قوة للتغلب عليها والتباهي بالإفلات من قيودها، ومن شواهد ذلك عد أقوام من أهل الفطرة أكل الطعام عورة تُستر، وهرب الناس جميعهم من الفقر وميلهم إلى مداراته أو الاستخفاف بأحكامه، وكراهتهم أن يفاجئوا في أثناء خضوعهم لشهوة من الشهوات الاضطرارية المسلطة على المخلوقات عامة، ومن شواهده أنهم من الناحية الأخرى يهللون تهليل الطرب والابتهاج لما يقرءونه في الشعر والقصص من وقائع البطولة التي يتمرد فيها جبابرة الخيال على سلطان الأقدار، ويهزءون من آصار الطبيعة وقوانينها القاهرة، وتراهم يبتهجون ويغتبطون بما يشهدونه على المسارح من الروايات التي تتغلب فيها السجايا المنزهة على المطامع الضيقة الخسيسة التي تدين بالتسليم لأقرب أوامر الضرورة ونواهيها، ويستريحون إلى ما تترجاه قرائح الشعراء والحالمين من عصور العدل والفضيلة والكمال والانطلاق من ربقة الحاجات المعيشية، ويهللون لهذه الأمور ويعجبون بها مع علمهم أنها لا تكون كما يرجون في عالم الوقائع الملموسة، غير أنهم قد أيقنوا بالإلهام أنها هي قائد الإنسانية الذي صحبها خطوة بعد خطوة في معارج الحياة، فتقدمت وراءه من حمأة الحشرات المستقذرة إلى هذا الأوج المتسامي صعدًا إلى السماء، وجعلت الحياة فنًّا يخيل إلى الإنسان أن يخلقه باختياره، كما يخلق بدائع الصور، والكون متحفًا أبديًّا يقاس بمقاييس الحرية والجمال، بعد أن كانت الحياة قضاء محتومًا، وكان الكون سجنًا لا فكاك لأسيره من أغلاله وحراسه.

ففي الأدب كل ما في الحياة من حاضر ومغيب، ومن فرائض وآمال، ومن شعور بالضرورة في الطبيعة إلى تطلع لحرية المثل العليا، وواجب على الذين يفهمون عظمة الحياة من أبناء هذا الجيل أن يحسنوا فهم هذه الحقيقة؛ ليعلموا أن الأمم التي تصلح للحياة وللحرية لا يجوز في العقل أن يكون لها غير أدب واحد؛ وهو الأدب الذي ينمي في النفس الشعور بالحياة والحرية.

يقول قائل: وما بالنا ننكر الهزل في الأدب إذن؟ إن كان في الأدب كل ما في الحياة فكيف ننفي الهزل من الأدب وهو عارض من عوارض الحياة التي لا تُفارقها؟ وقد فتحنا الباب

لهذا السؤال لظننا أنه خاطر ورد على أذهان كثيرين ممن قرءوا مقالنا الأول، ونحن نقول لهم: إنهم ذهبوا غير المذهب الذي عنيناه ونسوا أننا إنما أردنا أن نصحح النظرة إلى الأدب، ولم نرد سرد موضوعاته، ولا المقارنة بينها، وعليهم أن يذكروا أنهم لا ينظرون إلى الحياة نظرة هازلة لاشتمالها على الهزل في بعض الأحيان، فكذلك يجب أن لا ينظروا إلى الأدب هذه النظرة لاشتماله على المهازل والجلائل، وعلى أننا نعود فنقول: إن الاشتغال بالهزل غير الاشتغال بتمثيله، فإن في تمثيل الهزل حظًّا وافرًا من الجد، كما أن في تصوير القبح حظًّا وافرًا من الجمال.

معرض الصور[1]

لكل فن من الفنون الجميلة أسرار، تكاد تكون موقوفة على الخاصة من أبنائه قل أن يشركهم أحد في استكناه محاسنها والإفضاء إلى بواطنها، فإذا ذكرت الجمهور في معرض الكلام على الفن لم تشمل هذه الكلمة دهماء العامة وحدهم، ولا الكافة من أبناء الطبقة الوسطى، بل تجاوزتهم إلى صفوة الخاصة من ذوي المعارف، أو من ذوي القرائح والأعمال، فنابليون مثلًا كما يُؤخذ من سيرته مع بعض نوابغ الموسيقيين في عصره، لم يكن له بصر يؤبه له بالموسيقى والغناء وهو من عرفت ذكاء، وسعة فكر، وصدق نظر، وعلوًّا إلى مكان القدوة الذي يؤتم به في فنون الحرب، و«كانْت» الفيلسوف الألماني الكبير ما كان يدرك من جمال التحف الفنية أكثر مما يدركه رجل من أوساط الناس، وإنه لفي الرعيل الأول بين الفلاسفة، فما ظنك بمن دون هذين عقلًا وقدرًا، نعم إننا نشاهد كثيرًا من الناس يعجبون بمبدعات الفنون ويشغفون بآياتها الباهرة، ولكنه ليس بحجة على أنهم حذقوا أسرار الإتقان في هذه الفنون حق الحذق، فربما كان يكفيهم للإعجاب بما يعجبون به أن يروا فيه شيئًا يروق نظرهم أو يرتبط بذكرياتهم وأماني نفوسهم، وأما ما وراء ذلك من المعاني والدقائق المضمنة فبينه وبينهم حجاب يرق ويكثف على حسب اختلافهم في الأذواق والمدارك.

وما أظن العالم مستطيعًا أن ينصف أي رجل من عباقرة الفن فيما يخوله من عطف وإعجاب، وإن بلغ الغاية في الظاهر، وإلا فأي غبن على الموسيقي أو المصور أو الشاعر

[1] الأهرام في ٢٣ مايو سنة ١٩٢٢.

أكبر من أن يحاسب في حياته بأقل حسناته، وتكتم كبراها فلا يفطن لها أحد؟ أو يفطن لها من منافسيه من هم أشد الناس كراهة لإذاعتها ورغبةً في بخسها؟

لهذا وجب أن ينظر إلى أعمال رجال الفنون كبارهم وصغارهم من أرحب الجوانب الممكنة، ومن أكثرها اتساعًا للتصحيح والمناقشة، ووجب أن يلقوا من عطف الجمهور ما يستحقونه وفوق ما يستحقونه في بعض الأحيان؛ لأن الفنون لا تحيا بغير عطف كبير واسع، ولأن هذا العطف مما يدل على تهذب النفوس ونمو حاسة الجمال، وضرر الإفراط فيه إن كان صادقًا لا يُذكر إلى جانب الضرر الذي ينجم عن الإهمال، أو الضرر الذي ينم الإهمال على وجوده.

ولسنا ندري هل يلقى فن التصوير عند جمهورنا ما يستحقه من العطف أو دون ذلك، فقد قيل لنا: إن قلة العارضين بمعرض الصور هذا العام، ترجع إلى ضن الجمهور بالمساعدة الواجبة، وقلة المشجعين والمشجعات للمعرض، وقيل لنا: إن السيدات وحدهن قد تبرعن لمعرض العام الماضي بأربعمائة جنيه، فاستعان المعرض على نفقاته بهذه الهبات السخية، ولم يلق في هذا العام مثل هذه المساعدة ولا بعضها، فقل الاهتمام به بين المصورين، ولا يفوتنا أن نلاحظ في هذه المناسبة ما بين الحياتين السياسية والفنية من علاقة ظاهرة؛ ففي العام الماضي لما كان هوج الحركة السياسية في مصر يهب على كل شيء وكانت النخوة القومية على أشدها، سرت منها سارية حياة إلى معرض الصور، فانتعش وأصابه من حرارتها قبس صالح، أما في هذا العام فقد فترت تلك الحرارة وهدأت تلك الحركة، وضعف الإقبال على الفن، كما ضعف اللغط بالسياسة، ولسنا نود أن يتوقف تقدم الفنون عندنا على مجرى الحياة السياسية الظاهرة، ولا أن يفتر الاهتمام بالتصوير والموسيقى والتمثيل والأدب كلما عرت حملات الصحف والخطباء عندنا هدأة عارضة أو هدنة موقوتة، فإن قيام الفنون على برامج السواس يضر كما يفيد، بل يضر أكثر مما يفيد، ولكن هل لانصراف الناس عن تنشيط معرض الصور هذا العام سبب غير الذي ألمعنا إليه؟ لا نظن، وإن كان يسرنا أن نبادر إلى القول بأن السياسة لم تكن الباعث على نشأة التصوير المصري الحديث مع ما أصابه منها من التشجيع في العام الماضي وما قبله، ولا يخفى أن الفرق كبير بين المساعدة والإنشاء، وبين فن له أساس، وفن لا أساس له غير هذه الحركات السياسية التي تذهب كل حين وتعود.

على أننا قد سمعنا لومًا على المصورين يبرئ الجمهور من تبعة التقصير كله، سمعنا أن المصورين وجدوا الرواج في المعرض السابق، وباعوا صورهم بالأثمان التي أرادوها

فاستمرءوا الراحة وداخلهم شيء من فتنة الإقبال! وفي هذا القول ما يدعو إلى التصديق إذا كان الذين تأخروا عن العرض في هذا العام قد تخلفوا؛ لأنهم لم يصنعوا صورًا حديثة لا لقلة التشجيع الذي ينتظرونه من الناس، والظاهر أن هذا هو الواقع، وإلا فلو أنهم صنعوا شيئًا أليس الأقرب إلى الفكر أن يعرضوه مع العارضين؟ هذا أقرب إن لم يكن في الأمر ما نجهله، ولئن صح ما سمعنا ليكونن هذا من أقوى مزاعم القائلين: إن رجال الفنون قد خلقوا لا يصلحون إلا على الفاقة، وهو رأي خاطئ لا نعتقده نحن؛ لأنه إذا كان الألم حافزًا ضروريًّا لكل صاحب فن كما يقولون، فما أكثر أسباب الألم عند أصحاب الفنون! فما خلق الله من هذه الزمرة أحدًا إلا سلط عليه إحساسًا دقيقًا ونفسًا متوفزة هي وحدها كفيل له بحوافز من الآلام تغنيه عن آلام الفاقة المميتة وشواغلها المتلفة.

ولسنا حريصين على إلحاق اللوم بأحد من الجانبين، فقد يكون المصورون ملومين، وقد يكون الجمهور هو الملوم، وربما كان اللوم من نصيبهما معًا، ولكنا على أي حال من هذه الحالات واثقون من أنه لا عناية الجمهور بالفنون، ولا مثابرة المصورين وغيرهم من الفنانين على أعمالهم قد بلغت الحد الذي لا يتمنى عليه المزيد الكثير، فبودنا لو نرى جمهورنا أعرف بقيم الصور والتحف الفنية، وبودنا لو نرى مصورينا أصبر على الفتن والمصاعب التي لا مفر منها لمن يتعاطى هذه الصناعات التي يطلبها الناس للزينة والفخار، لا للحاجة والاضطرار.

صور هذا العام قليلة كما قلنا، وهي على قلتها قد خلت من الصور الرمزية التي ينتجها المصور من قريحته وخياله، فليس في المعرض كله صورة رمزية واحدة، وإنما كل ما فيه صور منقولة عن الطبيعة، أو كأنها منقولة عن الطبيعة.

وهذه الصور الطبيعية ليس لها كبير قيمة، ولا تشهد للمصور بملكة فنية تُذكر إلا في حالة واحدة وهي الحالة التي يلتفت فيها المصور إلى ملامح نادرة، أو دلالة خاصة على الصفات الفنية والخوالج العميقة تستفاد من ظاهر الملامح، فإذا أحسن الالتفات إليها وتمثيلها وأفرغ عليها من براعة صنعته وصدق فطنته ما ينبه العين الساذجة إليها، كانت قدرته على الالتفات بهذه الكيفية ملكة لا يبزها في التصوير إلا تلك الملكة التي تنشئ الملامح النادرة، وتخلق المعاني العميقة من الأشكال المحسوسة، ولحسن الحظ لم يخل معرض العام من بضع صور من هذا القبيل، ولولا ذلك لكان خيبة كاملة.

من أبدع صور هذا النوع صورة رأس الخفير لصاحبها أحمد أفندي صبري، يُخيل لمن يرى هذا الرأس أنه في غنى عن الحياة، وأن الخفير قد يستطيع عند الضرورة أن يستغني برأسه هذا المصور عن رأسه المركب على جسده!

فإن الناظر ليعجب لمن كان هذا مثاله ماذا يكون في داخل رأسه من الأفكار والمشاغل غير ما تتصفحه العين على وجهه لأول وهلة، وتنقله الريشة من صورته على صفحة الورقة؟ فهو رأس فارغ أخذ منه المصور كل شيء حين أخذ منه شبهه الظاهر على القرطاس، ولم يبق في ذلك الرأس القائم على عنق صاحبه بقية صالحة! والحق أن صبري أفندي قد أجاد في تمثيل رأس الخفير إجادة يهنأ بها الفن المصري في هذه الخطوة الأولى التي يخطوها.

ولصبري أفندي نفسه قطعة أخرى تلي هذه القطعة في الجودة، وهي صورة الغلام المتشرد، ففي هذه الصورة يرى الناظر مخايل النجابة يعمل في إطفائها البؤس، ويلمح المستقبل الذي أعدته الطبيعة لنفس ذكية يانعة يتصوح بين أيدي المدنية الجائرة على غير علم من صاحبه السادر في غرة الصبا، ويا لها من غرة طاهرة تشوبها يقظة مؤلمة باكرة لا نراها إلا على وجوه اليتامى والصغار المحرومين! ولعيني الغلام في هذه الصورة المحزنة نظرة منحرفة ساجية ليس أحسن منها في الدلالة على اطمئنان هذا المسكين على كره منه إلى الحياة القلقة والعيشة المضطربة، أما عيب الصورة المغتفر فيما نظن فهو أن المصور عُني بأن يجعل غلامه أنظف مما ينبغي ليتيم منبوذ في حمأة الفقر والمتربة، وكان لباس الغلام لا يناسب العيشة التي يعيشها، وقد يغفر له هذا العيب أنه جلب لعطف النفس على هذا الغلام وأمثاله، ولعله المقصود بالصورة.

ويضاهي صورتي صبري ولا يقل عنهما في إتقان الأداء والتمثيل صورة رشاد باشا مدير الدقهلية لصاحبها محمود سعيد بك، رأيتها فلم أستطع أن أخطئ فيها سمات رجل رسمي، تقضي عليه أعمال منصبه بالتوفيق بين المتناقضات والظهور بعدة مظاهر عمومية وشخصية مع التجمل بهيبة السمت التي يشعر في كل لحظة بضرورتها، فهذه المعاني كلها واضحة على الخصوص في رصانة الجلسة، ومخاوصة العينين؛ ولا سيما العين اليمنى. وإن من أصعب الأشياء على الكاتب أن يدرس وجهًا يعيش صاحبه بيننا ويعرفه الكثير من الناس ويقرأ ما تكتبه عنه مما يرضي ولا يرضي، غير أن ما يصعب على الكاتب وصفه لا يصعب على المصور نقله بصنعته الأمينة الصامتة، وهذا ما صنعه محمود بك في هذه الصورة، فجاءت صورته ناطقة بما وراءها من الخصال والعادات

بأوضح ما يسعه التصوير من بيان، وكان الأستاذ مصورًا لباطن النفس وظاهر الوجه في آن واحد.

أعجبتنا كذلك صورتان أخريان من هذا النوع بينهما تقارب في النمط، إحداهما من عمل المسيو «سكارسللي» والثانية من عمل المسيو «كمباجولي» والأولى صورة فتاة فلاحة يجري في وجهها المشرق ببشاشة العافية وصباحة الشباب ذلك الدم العربي المصري الذي نراه على كثرة في أقاليم الصعيد الدنيا، وفي قليل من قرى ريف مصر التي يمتزج فيها العرب والفلاحون، أما الثانية فصورة سيدة بين الخامسة والثلاثين والأربعين أجنبية على ما يبدو من قسمات وجهها، ولكنها تأتزر الملاءة التركية، وتتلثم بنقاب شفاف تلوح من خلفه ابتسامة كيسة مهذبة يشوبها ملل خفيف قد يكون من ملل الترف والنعمة، وقد يكون من ملل العواطف التي أفاقت بعد نشوة ومالت إلى الهوينا على أسف خفي منها على خفة الشبيبة الأولى، وإذا جاز لي التمادي في التوسم قلت: إنك تقرأ في كل لمحة من لمحات الصورة أنوثة المرأة التي تُريد أن تكون أمًّا ولا تشبع من إحساس الأمومة، كأنما بينها وبين إشباع هذا الإحساس حائل، وكلتا الصورتين لا تجد الروح المحيية نقصًا يعوقها لو دخلتها وذهبت تسري في جوارحها، بل إن فيهما من الروح ما يُخيل إليك أنه يجاوب عطفك ويقابل نظراتك، وينتظر أن يؤذن له فيتحرك أسهل حركة وأملحها على غرة منك.

وفي المعرض صورتان تغريان بالمقارنة لما بينهما من صلة في الغرض والفكرة؛ وكلتاهما صورة شيخ فانٍ قد بلغ غاية الكبر وأشرف على حافة الأبدية، فأما أحدهما فقد تراه في سكينته وإرخاء نظرته كأنما يحيط به جو من التساؤل الهادئ عن الماضي والمستقبل، وأما الأخرى فكل ما يحيط به جو من استسلام مطلق قد أعاده إلى رضى الطفولة، وخرج به عما كان وما يكون، صورة الشيخ الأول تتمثل لك كأنها قطعة من السحاب يتخلله الشعاع الباهت تناولها المصور فوزعها على القرطاس ملامح وظلالًا، وأسبل على كل جانب منها مسحة غيمية مبهمة توحي إليك التأمل فيما تنتهي إليه الشيخوخة من غد غامض الأسرار، وما غبر عليها من أمس مجهول الخبر حافل بالحوادث والعبر، وصورة الشيخ الثاني لا سر لها ولا جهر ولا شباب وراءها ولا غاية أمامها، وإنما هي بنت ساعتها قد نام صاحبها عن العالم فكأنه لا يشعر بالعالم، وكأن العالم لا يشعر به، وهو على نقيض زميله الأول وجه من لحم ودم ليس إلا، فلم يكسبه طول السنين مسحة من هيبة الشيخوخة وسهومة الحذر، ولم يمزج معارفه بمرارة التجربة وآلام الكفاح في هذه الدنيا،

فإذا نظرت إليه ابتسمت كما تبتسم للطفل ينام آمنًا بين يديك، وخطر لك أنك قد تداعبه فترفعه على كفيك وترقصه هنيهة كما يرقص الأطفال الرضعاء.

صنع الصورة الأولى مسيو «بواريه» وصنع الصورة الثانية يوسف أفندي كامل، ومن الإنصاف أن نقول: إن للمسيو بواريه في صورته أثرًا أظهر وأبلغ من أثر يوسف أفندي في شيخه النائم.

ولا نختم هذا المقال عن معرض الصور من غير أن ننوه بعملين بارزين من أعماله الجديرة بالالتفات والاستحسان، ونعني بهما تماثيل «رقصة البشنين» للأميرة الجليلة سميحة طاهر والصورة الهزلية التي رسمها العمري بك بطريقة المكعبات.

فتماثيل الأميرة مما تجب العناية به من وجهة اجتماعية فضلًا عما فيها من جمال الفن والصناعة، وهي قد جاءت في أوانها؛ لأننا نبحث الآن عن رقصة تناسب المصريات فلا نهتدي إليها، فيما نرى من ضروب الرقص الإفرنجية والعربية.

كانت للمرأة عندنا رقصة شائنة مستهجنة أبطلها وقضى عليها ترقي الآداب وتثقف الأذواق، ولكنها ذهبت ولم تخلفها رقصة نسوية تليق بآدابنا وأذواقنا في نهضتنا الحاضرة.

ولقد نشأ الرقص في جميع الأمم الفتية على أسلوب واحد يجمع بين الرياضة البدنية وإظهار مزايا الجسم في الرجل والمرأة على السواء، ففي الشعوب البدوية التي لا تزال على فطرتها الأولى ترى الرجل يقف في حلقات الرقص فيثب ويطفر ويعدو ويلعب بالسيف ويأتي من الحركات بما فيه إشارة إلى شجاعته وشدة مراسه، وتقف المرأة في الحلقة نفسها فتظهر للرجل ما وهبها الله من رشاقة الأعضاء وطراءة الجسم ولين الحركة واعتدال الهندام وملاحة اللفتات والخطرات، وكلها صفات نطلبها في الرجل والمرأة لترضي الجسم والقلب والمصلحة ونحفظ على الحياة رونقها وقوتها، فلماذا لا تكون رقصة البشنين رقصة نسائنا الحديثة، كما كانت الرقصة القديمة لنساء مصر؟!

إنه ليس أبهج ولا أصلح منها فيما نشاهد من ضروب الرقص لرياضة جسم المرأة، وإظهار خير ما فيه من مزية طبيعية مرغوبة، وهي بعد رقصة مصرية عريقة تروقنا في نهضة كنهضتنا هذه نحب فيها التذكر والتجديد، وليس أجمل ولا أكمل من رقصة إن لم نحسبها من ملاهينا المباحة حسبناها من المصالح الواجبة والرياضات المفيدة، وكذلك نرى رقصة البشنين؛ لأنها تصلح هندام الجسم وتلذ حواس الناظرين، هذا ما نقوله موجزين

عن تماثيل الأميرة، وربما عدنا إلى الكلام على تاريخ هذه الرقصة ووصف صورها على جدران الهياكل القديمة في مناسبة أخرى، أما مكعبات العمري بك فحسبك أن تلقي عليها نظرة واحدة لتعرف كيف يستطيع المرء أن ينكت ويمزح ويصف بالمسطرة والبركار، ثم اعلم أنه ليس من السهل أن تصور وجهًا بالخطوط والدوائر، وأن تنقله نقلًا ينم على مشابهه وتراكيبه بأيسر نظرة كما يخطر لبعض المتفكهين بالنظر إلى هذه المكعبات، كلا ليس ذلك من السهل ولا من الصعب المستطاع للجميع، وإنما هي مقدرة لا نخالها تقل عن أي مقدرة مأثورة في بابها، وهذه هي المقدرة التي أدرك العمري بك شأوها الأعلى، لا سيما في صور حافظ إبراهيم، وسعد، وعدلي، ورشدي، وميلران، ولويد جورج، بل نكاد نمضي في عد صوره إلى آخرها.

فللذين أجادوا في معرض هذا العام الحمد والشكر؛ وللذين قصروا العطف والعذر؛ وللذين تخلفوا أملنا القوي في أن تكون غيرتهم على الفن أعظم من عقبات الإخفاق وفتن النجاح.

ماكس نوردو (١)[1]

مضى صاحبنا نوردو، ذهب إلى حيث يذهب الموتى جميعًا، وجاز ذلك الباب المفتوح لكل داخل، المغلق على كل ناظر الذي طالما تطلع من خصاصه وثقوبه لعله يرى شيئًا وراءه فلم تنفذ بصيرته إلى شيء، ولم يكد ينظر إلا ظلامًا متراكبًا وفراغًا لا نهاية له وهلكًا مبرمًا لا مراء فيه؛ ولحقت حقيقة هذا الرجل بعد موته بجملة الحقائق المغيبة التي يقصر دونها ذرع العقول الوحية وتتيه في أسرارها القرائح الثاقبة الذكية، فأين هو الآن؟ وكيف انتهت به الحياة وأي وطن له اليوم وراء الأرض التي منها نشأ وفيها ثوت بقاياه؟ وهل قرب له الموت ما كان بعيدًا وكشف له ما كان مستورًا وهدى منه ما كان حائرًا مضللًا؟

ذلك هو السر الذي أعيا عليه فض أقفاله واقتحام أسداده، والذي سيبقى كما كان سرًّا معضلًا على الأفهام والقرائح يعيي علم كل عليم، ويعجز اقتدار كل قدير، فعلى نوردو منا سلام المودع حيث كان مقره وكيف كان مآله؛ وله علينا حق الذكرى وفاءً له بما جاهد في الحياة، وما أفاد من علم ودرس شغل بهما أخصب أيام عمره العامر المديد؛ ولنذكر بعد أنه رجل شرقي قبل أن يكون أوروبيًّا من أبناء إسرائيل الذين حافظوا على نسبهم وتشبثوا بعنصرهم، فأنت ترى من نظرة واحدة إلى معارف وجهه ولمحات عينيه ذلك الحبر العبري القديم الذي لم تغير من قسماته ولا خصاله مئات السنين التي قضاها آباؤه وأجداده في ربوع أوروبا بين جنوبيها وشماليها.

وليس ماكس نوردو بمجهول في مصر، فقد ترجمنا له بعض آرائه في إحدى المجلات قبل عشر سنوات، وشاعت كتبه بين الأدباء من ناشئتنا، فتداولوها وتناقلوا

[1] البلاغ في ٢٩ يناير سنة ١٩٢٣.

آراءها واستفادوا منها. وإني لأشعر للرجل بمثل الصداقة الحميمة لطول عهدي بعشرته الأدبية وسلوكي معه ما سلك من فجاج الفكر ومنافذه ووقوفي على أخباره وحوادثه حينًا بعد حين؛ حتى لقد فوجئت بنعيه كما يُفاجأ الصاحب بموت صاحبه الذي كان يحادثه ثم لم يلبث أن نُعي إليه، ولقد كنا في حديثه قبيل يوم وفاته فخُيل إلينا أننا لو عاشرناه واتصلنا به وسمعنا من كلامه ما يسمع السمير من سميره لما ازددنا خبرةً به ولا عرفانًا بقدره وأهواء نفسه وعادات فكره، وذكرت توًّا أجل ساعاتي معه وأقربها إلى الذاكرة عند سماع نبأ وفاته؛ لأنها ساعات قضيت بين عالم الموت الرهيب وعالم السماء الهائل الجميل؛ وتلك هي الساعات المباركة الطيبة التي قضيتها بصحراء الإمام في قراءة كتابه «معنى التاريخ»: نظرة في الكتاب ونظرات متتابعات في القبة الزرقاء بين أغوارها الرفيعة، وكواكبها الدوارة، ولا نهاياتها الأخاذة بالألباب والضمائر؛ تليها نظرات أخرى في عالم الموت الذي تلقاه من حيثما أرسلت الطرف في تلك الصحراء المجهولة فوق جهل الناس بكل صحراء، ثم سؤال لا بد منه بين هذه الأحاجي المقدسة والألغاز الإلهية التي تعرض نفسها على مداخل الإلهام من قلبك: أهذا كله عبث لا شيء فيه لنا غير ما تحويه سبعون سنة أو ثمانون أو مائة ننفقها بدادًا على هذه الأرض المهجورة في إحدى زوايا الكون؟ لا، لا يا صديقي ماكس؛ لا يا صاح «إن في السماء والأرض لأمورًا لا تحيط بها فلسفتك»، ثم نفترق على وئام كما يفترق الأخوان الصفيان بعد حوار خالص بريء.

غبرت الآن تلك السنون السبعون والأربع التي كتب لهذا العالم المجد الدءوب أن يحياها على هذه الأرض وعاد بلا ريب إلى حيث كان قبلها، فلا يعنينا ماضيه قبل الحياة ولا آتيه بعدها، فهذا سر الأبد، لا سر ماكس نوردو وحده، ولا سر كائن غيره من الناس؛ ولنقصر النظر في كلامنا عنه على حدود هذه السنين من حياته السخية الحافلة بالأعمال والآثار.

ولد ماكس سيمون نوردو سنة ١٨٤٩ من أبوين إسرائيليين بمدينة بودابست؛ فشدا وترعرع بها؛ ثم توفر على تعلم الطب، فأتم دروسه فيه سنة ١٨٧٢ وأنشأ يطوف بلاد أوروبا ويتنقل بين مدائنها وقراها حتى سنة ١٨٧٨، فكانت له هذه السياحات نعم الزاد في وصف علل الاجتماع الأوروبي والفحص عن أخلاق أهله وآدابهم وحوادث تواريخهم، وفي تلك السنة قفل من تطوافه إلى «بست» مسقط رأسه آملًا أن يُصيب فيها بغيته من النجاح والنباهة في صناعة الطب؛ ولكنه برم بها وغادرها سنة ١٨٨٠ إلى مدينة باريس حيث استقر به المقام بقية حياته التي كان يمضيها سائحًا أو منفيًّا بين إسبانيا وأمريكا،

وغيرهما من الأقطار واجتذب نظره في باريس مذهب لمبروزو العالم الإيطالي الكبير صاحب الرأي المشهور في علاقة العبقرية والإجرام بأمراض العقل والأعصاب، فعكف على دراسته وتطبيقه على الفنون والآداب؛ وكان يرجع إليه في كل ما كتبه نقدًا للشعر أو الروايات أو الصور، حتى لكأنما كان يحمل مبضعه معه ولا يلقيه من يده مداويًا أو ناقدًا أو روائيًّا أو مؤرخًا! ولما ظهرت الحركة الصهيونية كان هو من أعوانها الكبار وقادتها المعدودين، فشن الغارة على الكنيسة الكاثوليكية، ولم يتهيب أن يتهمها بالتحريض على ذبح اليهود في فرنسا، وصرح مرة لإحدى الصحف الأمريكية بأن قضية دريفوس إنما كانت مقدمة مدبرة لاستئصال اليهود وتقتيلهم كما يقتلون جهارًا نهارًا في الروسيا، وظل إلى آخر أيامه غيورًا على نشر الدعوة الصهيونية، لا يني كاتبًا أو خاطبًا في تأييدها وشد أزرها، إلى أن صرح اللورد بلفور تصريحه المعروف، فشخص الرجل إلى لندن لمفاوضة الحكومة الإنجليزية في تفاصيل إنشاء الوطن اليهودي بفلسطين، وقال هناك قولة تُروى عنه وهي أن إنجلترا لا تساعد اليهود حبًّا في سواد عيونهم، ولكن طمعًا في الدفاع عن قناة السويس، وأنه على هذه القاعدة من تبادل النفع يجب أن يبنى الاتفاق بين شعب إسرائيل والحكومة الإنجليزية، وأنت إذا تأملت كتب نوردو كلها وجدت هذه الكلمة مفتاحها وخلاصة جميع آرائه فيها؛ لأن باحثنا الأريب لا يؤمن بغاية للفرد أو للنوع غير النفع المادي المحسوس في هذه الدنيا.

وكاد أن يقتل من جراء الحركة الصهيونية في سنة ١٩٠٣ لاتهامه بالتهاون وإهمال السعي في شراء فلسطين إيثارًا للمستعمرة التي وهبتها إنجلترا لليهود في أفريقيا الجنوبية، فلما ذاعت عنه هذه الظنة وجد عليه كثير من أبناء قومه وتربصوا به حتى كان في مرقص صهيوني بباريس، فأطلق عليه أحدهم رصاصتين أخطأتاه ونجا منهما في حفافي الموت، وقد يستغرب من العلماء الماديين أن يلقوا بأنفسهم في غمار الحركات الدينية ويتشيعوا لها أشد التشيع كما كان يفعل نوردو؛ ولكن هذا الذي يستغرب من سائر العلماء لا يجوز أن يُستغرب من عالم إسرائيلي؛ لما هو معلوم من أن اليهودية وطن للإسرائيليين وجامعة نفعية لا دين ولا نحلة فحسب، ونذكر أن بعض الإسرائيليين الإنجليز كتبوا بعد الحرب يطلبون أن تعتبر لهم في إنجلترا جنسيتان؛ إحداهما دينية قومية، والأخرى وطنية مدنية، وهذا مع أنهم يرتقون في تلك البلاد إلى مراتب النبلاء، ويتبوءون مناصب الوزارة ورئاسة القضاء؛ وما جعلهم كذلك إلا تشتتهم وضعفهم، وأنهم حرموا الوطن السياسي، فصار لهم من الدين وطن معنوي ينوب عن معالم الأرض وتخومها، واستهدفوا من أجل هذه

العصبية وقلة عددهم في بلاد الناس لأخطار واحدة وظنون متقاربة، فأصبح نضال الرجل منهم عن نحلته صورة أخرى من نضاله عن نفسه ومصلحته وكرامة شخصه؛ ولهذا لا ترى غرابة ما في تصدي طائفة من العلماء كلهم ملحدون لقيادة الدعوة الصهيونية.

ولما نشبت الحرب اضطرته الحكومة الفرنسية إلى الهجرة وأجلته عن فرنسا، فأقام في إسبانيا مدة الحرب وبرهة بعدها، ثم قصد أمريكا لخدمة الدعوة الصهيونية، وعاد منها بعد قليل إلى باريس فبقي فيها حتى قضى نحبه في ٢٣ يناير الحاضر كما ورد في الأنباء البرقية.

أما مؤلفاته فكثيرة تناول فيها البحث في معارض شتى من النقد الاجتماعي والأدبي، وعرف فيها بأسلوب جازم خاص لا يتلعثم ولا يتحرج في سرد القضايا العلمية والخواطر الأدبية؛ نذكر من أشهرها كتاب «الأكاذيب المقررة» و«الاضمحلال» و«وظيفة الفن الاجتماعية» و«الفن والفنيون» و«النقائض والغرائب» و«معنى التاريخ»، ومن هذه المصنفات ما كان يكتبه بالألمانية ثم يترجم عنها إلى اللغات المختلفة، ومنها ما كتبه ابتداء بالفرنسية، وقد وضع أثناء مقامه بإسبانيا ثلاثة كتب بلغتها في هذه الأبواب التي يُعنَى بمعالجة البحث فيها، وآخر ما وصل إلينا من مؤلفاته كتاب «تطبيق علم وظائف الأعضاء على الأخلاق» الذي ترجم إلى الإنجليزية السنة الماضية بعنوان «الأخلاق وتطور الإنسانية» وهو آخر مؤلفاته الكبرى وأجمعها لمفترق أحكامه وفروضه وأدلها على مذهبه في الحياة والاجتماع، وسنخصه بالبحث في هذا المقال على موعد قريب من الرجعة إلى إجمال القول في بقية مؤلفاته.

وضع نوردو هذا الكتاب بالألمانية في مدريد سنة ١٩١٦ وأهداه إلى قرينته «نور حياته المشرق في أيامه السعيدة ورفيقته الباسلة في أعاصير الكارثة العالمية» وقال عنه في الإهداء: إنه الكتاب الذي أعانهما معًا على مصابرة الأيام السود التي كانا فيها شريدين بغير مأوى، وختمه بعبارة ينبئك قليل ألفاظها عن الكثير من روحه في هذا الكتاب، بل من روحه في سائر كتبه؛ وهي قوله في الصفحتين الأخيرتين بعد كلام نقله عن جويو:

> نفرض أن قوانين الآداب وهم، فهذا لا يغض من قيمتها عند بني الإنسان، أليس كل ما نعرفه من هذا العالم، وكل ما يتمثل لنا من النظر إلى الطبيعة وهمًا؟ فنحن لا نعرف الكون إلا بصفاته وهذه الصفات لا تتراءى لنا إلا من طريق حواسنا، وكل معرفة نستمدها من حواسنا إن هي إلا وهم؛ لأن الحواس لا تنقل إلينا كنه الأشياء، ولكنها تنقل منها صور آثارها على أجهزة الإحساس فينا،

فلا صوت للكون، ولا لون، ولا رائحة، ولكنه يبدو لنا صائتًا ملونًا مشمومًا، وجميع هذه الصفات التي نعزوها نحن إلى كنه الأشياء هي الوهم الذي تخلقه حواسنا، وهي مع هذا صاحبة الفضل فيما ندركه من جمال الدنيا التي لولاها لكانت صماء عمياء عارية عن كل حسن يشوقنا.

إن الحياة لغز لا يحد الوصفُ عِبأه الباهظ على أفهامنا، ونحن نسأل هل لها من غرض؟ وما هو؟ لا ندري، وكل ما يهدينا إليه الفكر منته إلى هذه النتيجة؛ وهي أن الحياة غاية لنفسها، وأننا نحيا حبًّا في الحياة لذاتها؛ وليست هذه النتيجة حلًّا للمعضلة! ها هنا تظهر لنا الآداب فلا يكون قصاراها أن تيسر لنا الحياة وتوطئ أكنافها، بل هي قد ترينا غرضًا لها إن لم يكن عامًّا للحياة كلها فخاصًّا على الأقل للحياة الفردية، وهذا الغرض هو رياضة القوى الحيوانية فينا، وتنزيه نفوسنا بالمعاني الروحية، وإعلاء شأن الفرد، وتغزير موارد نفسه بالعطف والمودة وحاسة الشعور بالاشتراك في الواجب وإخضاع الغريزة للعقل الذي نعده فيما نبلغ إليه من علمنا أنفس ثمار الطبيعة، ومن المحتمل أن تكون هذه الآداب التي تداري عنا خفاء معنى الحياة ووحشتها وهمًا؛ فإن كانت كذلك فبورك هذا الوهم الذي لا تكون للحياة قيمة بدونه.

بهذه الكلمات ختم نوردو كتاب الأخلاق وتطور الإنسان، وفي كلمة أخرى في الفصل الذي أفرده للبحث عن مصادر الآداب تتمة موضحة لتلك الخاتمة ننقلها لتقريب أطراف رأيه، قال: «إن الأصل في الآداب كما رأينا هو إخضاع الغريزة ودوافع الجسم الأولية لرياضة العقل، فالعقل يتولى القيام بالرقابة في تنفيذ قانون لا يستنبطه من داخله ولكن من خارجه؛ أي من فرائض المجتمع الذي يملي على العقل ما يأذن به وما يأباه وما يريده، والضمير هو الكفيل برعاية هذه الأوامر، فكأنه القوة التنفيذية أو الشرطة التي يرصدها العقل فتعمل عملها باسم الآداب، وهو في نفس الإنسان حامية ينتدبها المجتمع ويقلدها السلاح ويزودها بالسلطة والإرشاد، وإنما تقوم قوة الضمير على قوة المجتمع من ورائها، ولا يضعف سلطانه إلا عند أولئك الذين يوصدون نفوسهم في وجه جنود المجتمع، فلا يذعنون لنير القوة الجسدية المباشرة، وهذا كله دليل لا ينقض على أن الآداب الخلقية هي ظاهرة ناجمة من حياة الإنسان الاجتماعية، وأن قوتها وظيفة من وظائف المجتمع.»

فالرأي الحاسم في حقيقة الآداب أو الأخلاق عند الشيخ نوردو الذي لا يتلعثم ولا يأذن لأحد من الناس أن يكون له في الحياة رأي أعلى من رأيه، هو أن الآداب والأخلاق

قوانين تمليها البيئة على الفرد من طريق العقل للوقاية المشتركة بين المجتمع، فهل هذا حق؟ هل يجوز لنا استنادًا إلى هذا التعريف أن نرى أن أكبر الناس عقلًا لا يكون إلا أفضلهم خلقًا، أو أن أفضلهم خلقًا لا بد أن يكون له من العقل المريد الواعي أكبر حظ وأوفى نصيب في مجتمعه؟ والعجيب أن نوردو يقرر هذا الرأي، ثم يعقبه في الفصل نفسه بروايات عن عادات الحيوان وغرائزه يرمي بها إلى تعزيز رأيه، فيروي عن الأيائل والثيران والقردة ما يُثبت أنها تعرف الوازع الأدبي، والزواجر النفسانية، ودواعي المروءة، ويذكر كيف تتطوع الثيران القوية لخفارة رفاقها، وكيف تغامر بحياتها في مدافعة الدببة التي تغير على الضعاف من أخواتها، ويقص علينا قصة ذلك القرد الذي رآه «الفريد برهم» في الحبشة يخرج من مأمنه لينقذ قردًا صغيرًا من حصار كلاب الصيد النابحة، ومع هذا تجد في الناس من تقعد به همته عن مثل هذا الصنيع، أو يعجزه عقله عن تصور هذه المفاداة، فهل تراهم سبقتهم القردة والثيران بالعقول الشريفة والإرادة النافذة؟ أما أنه لو قال نوردو ذلك لكان ظريفًا من عالمنا النشوئي هذا القول! ولكنه لم يقصد إلى ذلك، وإنما قصد إلى إنكار المصدر العلوي للأخلاق، فسوى بين الإنسان والحيوان في تقديسها والتقيد بها، ثم ماذا؟ ثم لا بد أن يجمد في موضعه؛ لأنه لن يتخذ من هذه المشاهدات معنى صحيحًا إلا كان عليه من ذلك المعنى أضعاف ما يكون له منه.

لا مفر من الإيمان بالإرادة المحجبة في تدبير وظائف الحياة، فهبنا رددنا الآداب إلى إملاء البيئة على الفرد من طريق العقل ليتسنى لنا إغفال كل ما وراء الحاسة الخلقية من سر مجهول أو إرادة خارجة عنها، هبنا صنعنا ذلك في تعليل الآداب فاسترحنا واهتدينا، فماذا عسانا نصنع في تعليل نشأة الحياة نفسها؟ أو ندع ذلك إلى ما هو أقل منه، وهو تعليل الغرائز النوعية التي تتشابه في جميع الأنواع وتتقارب في كافة البيئات والمجتمعات: كيف نعلل المذهب البيولوجي الرجيح القائل أن الوظيفة تخلق العضو، وأن ليس العضو بخالق الوظيفة؟ أي عقل أملى هذه الغرائز على كل كيان في كل نوع في كل بيئة على السواء؟ وأيهما السابق في هذه الحالة؛ دواعي الوقاية التي حفظت الأنواع الباقية، أو الأنواع نفسها هي السابقة ثم تلتها دواعي الوقاية؟ ولعمري إذا كان لا بد لنا من التسليم بالجهل أمام هذه القوة المحجبة، فهل يغنينا إذن ذلك العلم الذي ظن نوردو أنه وصل إليه في تعليل الآداب فاستراح إليه واهتدى به؟

الحق أننا نجهل قبلتنا في الحياة، ونجهل مبدأنا، ونجهل كنه العوامل المحيطة بنا، وما هو بسائغ لنا ونحن نجهل كل ذلك أن نجعل العقل أو الإرادة حكمًا في جميع أخلاقنا

وطبائعنا، ولا بجميل منا أن ننكر كل إرادة غير إرادتنا، ولقد كان من الواجب على نوردو أن يحسب لهذه العوالم المغيبة المحدقة بنا حسابها، فلا يشمخ بأنفه إذا سمع شوبنهور يتحدث عن أمور لا يفهمها ولا يقول كما قال في كتابه هذا: إن الأسرار التي يخوض فيها فلاسفة ما وراء الطبيعة دخان هائم، وسحاب مذعذع ولألاء كلألاء القمر في أحداق المجانين، لا يقل ذلك إن آثر صدقًا ورام صوابًا، ولكن يخفض من طرفه، ويطامن من رأسه، ويقر بقصور بديهته، عن أوج تلك الحقائق التي تحلق أجنحة شوبنهور وأصحابه في أجوائها العالية، فذلك أحجى به وأشكل بقوله: «إن كل معرفة نستمدها من حواسنا إن هي إلا وهم.» وإلا فكيف يتفق هذا القول وذلك الجزم الذي لا تردد فيه؛ كلا يا صديقي ماكس! إنهما لا يتفقان، وإنا لنأسف أن ذهبت بك الأنانية هذا المذهب يا صاح.

ولسنا بحمد الله لا أدريين؛ فإننا ندري أن هناك إرادة تقود الحياة في هذا الكون، ونحب أن يدخل حساب هذه الإرادة في كل بحث يفضي إليها؛ إذ لا نتيجة لإغفالها غير الحيرة أو الخطأ، ويعجبنا قول «كانْت»: إن أساس الأخلاق الشعور الوجداني بالواجب؛ وإن الواجب أمر لدني باتٌّ، وإن علينا أن نعمل كأن كل عمل من أعمالنا سيصير قانونًا عامًّا، ويعجبني أكثر منه قول «شيلر» تلميذه الشاعر الفيلسوف يخاطب الواجب: «أطيعك ولكن تسمح لي أن أحبك!» فقاعدة «كانْت» أدنى إلى الفلسفة وقاعدة «شيلر» أدنى إلى الدين وكلاهما فيه صواب غزير وجمال كثير؛ إلا أنه لا يغني عن التسليم بالمجهول، ولا هما أرادا أن يغني عن التسليم به؛ وصفوة القول: إن البحث خليق أن يجدينا ويسعفنا في الحيز الذي ندركه ونحسن أن نتأمله ونتقصاه، أما إذ نعبره ونوغل بالأمل خلف رتاجه فهناك فلتسعفنا العقيدة والإلهام؛ ولنثق أن العقول لم تجعل لنا أداة للضلالة والفوضى والاختباط؛ فإذا هي اختلط عليها الأمر، ورانت عليها الفوضى، ولم تأو بنا إلى ظل من طمأنينة العقيدة الملهمة، فليس الذنب ذنب العقيدة، ولكنه بلا ريب ذنب العقول.

بقيت وقاية النوع التي قرر نوردو أنها الغاية القصوى من جميع الأخلاق والآداب المتواضع عليها فنحن قائلون فيها كلمة.

ونبدأ فنقول: إن نوردو إنما جعل وقاية النوع غاية أخلاقنا وآدابنا؛ لينحي عن الطريق كل غاية أنبل وأسمى من المنفعة المحدودة المشاهدة للفرد أو للنوع، ولا خلاف في أن وقاية النوع أصل كثير من الأخلاق والآداب، بيد أنها ليست أصلها جميعًا؛ لأن النوع يترقى ولا يبقى على حالة واحدة، ولن يكون النظر إلى وقايته إلا مصدر هذه الأعمال التي

تؤدي إلى حفظه وبقائه على حاله، فما هو مصدر الأعمال التي ترقى به وتهذبه، أو تنتقل به من حالة إلى حالة لم تكن في حسبانه؟ فمن ثم نعلم أنه لا مناص للنوع من التجاوز عن المنفعة، بل لا مناص له أحيانًا من خسارة شيء في حاضره من أجل شيء في مستقبله؛ شيء لا يفطن إليه هو فلا يقال: إنه رسمه لنفسه، وإنما هو مرسوم له من حيث لا يدريه، ولا تتطلبه منفعته الحاضرة، وليس من سداد الفكر في كثير ولا قليل أن نزعم أن الوقاية تحصل بقصد، وأن الترقية تأتي عفوًا واتفاقًا؛ إذ المصادفة لا تتكرر بنظام واطراد، وما من مصادفة قط تهمل بين هذه القوانين السرمدية، فالتضحية إذن مطلوبة من النوع، كما هي مطلوبة من الفرد، والواجب الأسمى المقدر علينا هو أن نعلو بالحياة سمتًا فوق سمت ومدارًا بعد مدار، لا لأنها حياة الفرد أو حياة النوع، بل لأنها «الحياة» التي ما خلقت الأفراد ولا الأنواع، إلا للتلبس بها وتجليتها وتوسيع أفقها وتعميق قرارها، وليس بنا من حاجة هنا إلى استنزال الإلهام؛ فإن التجربة وحدها كافية لإقناعنا بأن النقص آفتنا لا الموت؛ وأن الكمال بغيتنا اللدنية لا البقاء، وقد نجهل نحن الغاية العليا التي ينتهي إليها الكمال، ولكننا لا نجهل الغاية السفلى التي ينتهي إليها النقص فهي الانحصار بالشعور في أضيق دوائر الحاضر المحسوسة، تلك حياة الذر والهوام، فلنبتعد عنها.

ماكس نوردو (٢)[١]

مواهبه وعادات فكره

سنقصر الكلام في هذا المقال على الإلمام بمواهب نوردو ومزايا كتابته وعادات تفكيره، ونخص منها بالتفصيل عادة ملكت نفسه وغلبت على هواه أيما غلب ولحظناها في كل ما قرأناه له، فجعلناها مفتاحه الذي نستعين به على تقدير أحكامه ونهتدي به إلى وجهة نظره ومرامي فكره ومواقع الشطط الذي يفتأ يتكرر منه عامدًا أو على غير عمد، ومواطن الزيغ الذي يجري به إلى خلاف ما تمليه البداهة والمنطق؛ ونريد بتلك العادة أن الرجل يكاد لا ينسى «الإسرائيلية» في جميع آرائه، ولا يعدو أن يكون مدافعًا عنها في كل مبحث من مباحثه، ولو بعدت الشقة بينه وبين الإسرائيلية والإسرائيليين.

فإذا رجعت إلى الصفات التي يثني عليها وينوه برجحانها ويتخذها مثلًا للفطرة السليمة وعنوانًا على الإصلاح للحياة وجدتها هي صفات اليهود التي تفوقوا فيها على غيرهم، أو اشتهروا بها بين الأمم، وعلى نقيض ذلك نرى الصفات التي عُرف اليهود بالتخلف فيها أو التجرد منها عرضة لتهكمه وتهجينه، أو معدودة عنده في المراتب المرجوحة التي لا تميز أمة على أخرى، ولا تتفاضل بها معادن الرجال، وكثيرًا ما يحسبها من الصفات الكمالية أو الهمجية الصائرة إلى الضعف مع تقدم المدنية؛ وتارة أخرى

[١] البلاغ في ٥ فبراير سنة ١٩٢٣.

يتجاهلها في نقده، أو يعتدها عرضًا من أعراض النكسة والاضمحلال، وربما بدر ذلك منه عفوًا في بعض الأحيان، ولكني لا أظن أنه قد كان يقصده أحيانًا ويتحراه ويترفق في دفع شبهته عن قلمه، وكأنما شك الرجل في اليهودية بفكره وبقي على اعتقاده بوجدانه فرجع عن قولهم: إن اليهود شعب الله المختار، ليقول: إنهم هم شعب الطبيعة المختار.

ولتوضيح هذه الملاحظة نستعرض الصفات التي اشتهر بها اليهود والصفات التي اشتُهروا بالتجرد منها، فأما صفات اليهود التي اشتُهروا بها؛ فهي الذكاء والحصافة والمثابرة التي قد تُعد ضربًا من صدق الإرادة ومضاء العزم، ومداورة الأيام مع القدرة على الملاءمة بين أخلاقهم وتقلبات البيئة التي يعيشون فيها، والدراية بمطارح الكسب والمنفعة المحسوسة، وأما الصفات التي اشتُهروا بالتجرد منها؛ فهي سعة الخيال، وعمق البديهة، والأريحية، والملكة البصيرة بتذوق المعاني الروحية حتى لقد خلت كتبهم التي يؤمنون بها من ذكر الجزاء الروحاني، فلم تَعِد الناس عالمًا غير عالمهم هذا المشهود.

وخلاصة ما اعتمده نوردو من الرأي في الفصل بين الأخلاق والآداب، هو قسمتها إلى ذينك الشطرين، فما كان منها من صفات قومه فهو الصالح المطلوب، وما لم يكن من صفاتهم أو كان نصيبهم منه قليلًا أو ملتبسًا فذلك النافلة الذي لا غناء به ولا معول في الحياة عليه، فالحصافة (أي العقل) هي أنفس ثمار الطبيعة، والإرادة هي دعامة الفضيلة، والتوفيق بين الإنسان وبيئته هو معيار اتساق المزاج والصلاحية للحياة، ودليل الانتظام في أدوات الحس بحيث تحسن الأخذ عن مؤثرات الطبيعة والتحول معها والتطور بما يوائم ضروراتها ويجري وفاقًا لتقلباتها؛ وعنده أن المنفعة هي غاية ما يسعى إليه الناس جماعات وأفرادًا، وأن الإيثار أو الإحسان من خلق الذين شذوا عن سواء الخلقة، وضعفت فيهم حيوية الجسد من إحدى جوانبها، واختل ميزان عقولهم وشعورهم، فهو عرض من أعراض الضعف كل ما يخفف محمله أنه قد يجلب نفعًا للنوع في عقباه، أما الشعر والفلسفة والقصص وغيرها من وحي الخيال والبديهة الهادية، فكل ما قارب منها الفكر والمنفعة فخير، وكل ما ابتعد عنها فهراء وعلى غير طائل، وهي بعد عبث يحمد من الإنسانية في طفولتها وغرارتها، ولا يحمد منها في رجولتها ووقار حنكتها. ولهذه الملكات الفضولية أن تمنينا الأماني وتحدثنا حديث الأسرار المطوية عن أبصارنا وأفكارنا في هذا الوجود، وأن تفتن في تفسيرها والرمز إليها؛ فنسمعها لاهين بسمرها ونجواها، ولكننا لا نصدق بعد كل ما نسمعه من لغوها أن وراء الظواهر عالمًا غير عالمنا هذا المشاهد الملموس الخاضع للتجربة والاستقراء، وهل هي إلا النتيجة التي تأدى إليها اليهود بفطرتهم الذكية قبل آلاف السنين؟

والسر في هذه العادة التي تمكنت من نوردو لا يستعصي كشفه على المتأمل في تاريخه، فقد كان الرجل أحد أبناء العشيرة اليهودية التي وُلدت وعاشت في أوروبا، بل كان ابن كاهن من أخلص كهانها، وقديمًا لقي اليهود الضيم في أقطار أوروبا جميعًا، ومنوا بألوان من المظالم فعذبوا وديست حرماتهم، وهضمت حقوقهم، وافتريت عليهم الأباطيل، واعتز عليهم الأوروبيون بفضائل أقوامهم فترفعوا عن معاشرتهم، وأنفوا أن يعاملوهم معاملة النظير للنظير ولو ضارعوهم أو بذوهم في العلم والثراء والمهارة؛ عزوفًا عما ألصقوه بهم من العيوب والنقائص، ونفورًا من عقيدتهم في الحياة ومذهبهم في المعيشة، وكان أشد ما ينقمونه من اليهود تعلقهم بأذيال المنفعة واستخفافهم بالمثل العليا التي يجلها الأوروبيون ويُغلون قيمتها؛ وأفرط الأوروبيون في التعبير والتجني حتى جعلوا الأخلاق اليهودية مضرب المثل في الشح والضعة، وفي كل كريه منبوذ من الخلال. وإنه لظلم جائر يثير النفس وينبه نخوة العصبية، فأي شيء تراه أدنى إلى المعقول والمألوف من أن ينهض أناس من نابغي اليهود المعتدين بأنفسهم القادرين على الكتابة والتحليل، فيتمردوا على هذا الظلم الذي ينحط بهم عن أقدار أندادهم، ويصوروا أخلاق قومهم وآدابهم في الصورة التي تروقهم وتجلو ذلك الهوان عن جبلتهم؟ وهل ينتظر من هؤلاء الكتاب بعد إذ ينهضون نهضتهم هذه أن يجروا في شوط عائبيهم فيسلموا لهم بأنهم فقدوا خصالًا ذات خطر ونبالة لا عوض لهم من فقدها، وأنهم جبلوا على طبائع متهمة تلزمهم وصمة عارها ويحق عليهم التنصل منها؟ كلا، ذلك آخر ما يخطر على بالهم، وإنما المنتظر أن يُغلوا في مناقضة خصومهم ويجعلوا ما عرفوا به من الأخلاق مزايا جديرة بالفخر وما فاتهم من المزايا زوائد ونفايات لا خطر لها وليس يضيرهم فوتها، وهذا الذي صنعه نوردو بعلمه ونقده.

وقد اتفق أن نشأ نوردو في النصف الأخير من القرن التاسع عشر؛ وهو العصر الذي طغت فيه فتنة الشكوك الدينية، فأقلقت الكنيسة، وأثارت مخاوفها، وشحذت سلاحها على خصومها، فاشتدت وطأتها عليهم جميعًا وفي طليعتهم اليهود، واتفق أيضًا أن مولده كان في أعمال النمسا خليفة الإمبراطورية المقدسة، وهي بلاد عريقة في التدين واتباع التقاليد للكنيسة فيها سلطان يخشى بأسه، ويتغلغل في جميع مرافق الحياة، واتفق فوق هذا وذاك أن أسرة نوردو كانت من المهاجرين الذين نزحوا من إسبانيا فرارًا من الاضطهاد الديني، فكانت مضاضة الظلم عالقة بنفسه، وفكرة الذود عن قومه ماثلة لعينيه من كل صوب؛ ولم يكن عجيبًا منه أن ينحو ذلك النحو في تقسيم الأخلاق إلى إسرائيلية وغير إسرائيلية،

ولا أن يغار تلك الغيرة على الدعوة الصهيونية مع تطرفه في الإلحاد، لا بل يخيل إليَّ أنه استخرج من إلحاده فخرًا صهيونيًّا بينه وبين نفسه؛ إذ كانت نهاية الإلحاد أن ينفي كل ما وراء المادة، وفي ذلك شاهد على جودة الطبع اليهودي الذي سبق إلى هذه النهاية من قبل فلم يبصر فيما وراء المادة مطمعًا للإنسان.

ذلك في رأينا هو تأويل عناد نوردو في التبشير بدين المنفعة، ونسميه دينًا على عمد؛ لأنه في الحقيقة دين يذب عنه بكل ما يكون لدين كهذا من الغيرة وإصرار العقيدة.

فالرجل يؤمن بالمنفعة لا يعرف للأشياء غاية تعدوها، ولا يُثني على خلق إلا إذا استطاع أن يبين له نفعًا ظاهرًا في هذه الأشياء المحسوسة، فإذا أعياه أن يتلمس فيه نفعًا للفرد أحاله على منفعة للنوع، ومتى عرف شيئًا يسمى النوع، فقد ظن أنه فسر ووضح وفرغ من التفسير والتوضيح! ولكنه لا يسأل نفسه: وما هو النوع؟ هل هو حقيقة قائمة بذاتها، أو هو الوسيلة التي تتكرر بها الحياة الفردية؟ وإذا كان وسيلة لتكرير الحياة كما هو واضح، أفلا يعلم من هذا بالبداهة أن الحياة هي الأصل الكامن وراء الأفراد والأنواع، وهي المقصودة بالحفظ والترقية؟ أوليس في اتخاذ الحياة هذه الأنواع وسيلة للتكرير والتجديد ما يدعو إلى السؤال، لا ما يعد جوابًا مقنعًا لكل سؤال؟ أوليس التعليل بمنفعة النوع إذن لا يفيدنا شيئًا، ولا يغنينا عن الاعتراف بأن هنالك غاية فوق المنفعة الفردية تطلبها الحياة وتحض أبناءها عليها؟

وفات نوردو أيضًا أن يسأل نفسه: ولماذا نحافظ على الحياة ونرقيها؟ أترانا نرمي بذلك إلى منفعة؟ ألنا في حفظها وترقيتها مصلحة؟ كلا، بل نحن نقاسي الآلام والأهوال من أجل هذه الأمانة، ونصر مع ما نقاسيه على التعلق بها، ونقوم بواجب صيانتها على الرغم من توالي عدوان الطبيعة عليها، فالحياة في عنصرها تضحية مستمرة في سبيل ترقية مستمرة، وأساس وجداناتها الواجب لا المنفعة، وإلا فلماذا نبقيها؟ لماذا نلتذ الدفاع عنها؟ لا يجوز الخلاف في الجواب، فإننا نبقيها ونلتذ الدفاع عنها؛ لأنها أمانة لدنية نصبر في سبيل صيانتها على كل ألم ومقاومة، وهذا هو الواجب الأول المركب في طبيعة كل حي من أحقر الأحياء إلى أرفعها وأقواها، فبأي تفسير من تفاسير المنفعة السطحية يُئَوِّله النفعيون؟!

على أن نوردو لم يكن يدفع عن قومه فحسب بإعلاء دين المنفعة؛ ولكنه كان يدفع عن نفسه كذلك؛ لأن الرجل لم يخل من خلق المداورة (وهي الصفة التي أطلقناها على الذين

يدورون مع الفرص) بل كان في لقبه نفسه أثر من هذا الخلق، ذلك أنه كان في مبدأ أمره يُلقب بـ «سدفلد»؛ أي الجنوبي إشارة إلى نشأة أسرته في الجنوب أو في إسبانيا، وكان اللقب نبزًا يعير به، فكان يسره أن يلقب بنوردو (نسبة إلى الشمال) وهو لقبه الذي اشتهر به بقية حياته، ولكنه لما عاد إلى إسبانيا واضطر إلى المقام بين أهلها ذكر أصله الجنوبي القديم الذي كان يأباه ويود لو يتبرأ منه ومتَّ إلى الإسبانيين بسبب من تلك الصلة المبتورة، فتغنَّى بالحنين إلى تلك الأيام التي قضاها أسلافه في أرجاء بلادهم، وجعل هذا التغني تحيته لهم في الكتاب الذي وصفهم فيه ونصحهم أجمل النصح وأقومه وأبعده عن دين المنفعة والتكالب على عروضها! ومنه — ولعله خير نصحه — أن ينصبوا لهم مثلًا عاليًا في الحياة ووجهة سامقة ينشدونها؛ لأنه لا غنى للأمم عن «المثل العليا» وهي هي التي تنقص الإسبانيين في زمانهم الحاضر.

ولنوردو فصل في النجاح ذهب فيه مذهب الفكاهة، ولكنها فكاهة تخبر عن صاحبها وتنطوي على كثير من الجد، وخلاصة هذا الفصل أنه افتتح مدرسة خاصة يدرب فيها الطلاب على اغتنام فرص الحياة، ويرشدهم إلى النجاح من أقرب طرقه وأوكد وسائله، فيقول لولي أمر الطالب الذي يضع ابنه في كفالته: «تعال يا صاح! ألا تفصح لي عن باطن نيتك وما أنت مختاره لولدك؟ فإن كان قصدك أن يقضي ولدك حياته في عالم وهمي، يلبس فيه أكاليل النصر ذوو الكفاءة وأولو المقدرة ويبحث فيه الناس عن الفضيلة المزوية في خدرها فيجزونها، وعن البلادة والخسة والغرور فلا يجدونها؛ وينقبون فلا يرون فيه محلًّا لغير الخير والجمال ولا موضعًا لسوى الحق والكمال، أو كنت تختار لولدك أن يتمسك باحترام نفسه ويؤثره على إطراء الناس له؛ يصغي إلى ما يمليه عليه ضميره ويعرض عما يتمدح به الكافة من السوقة والغوغاء؛ ويغتبط بقضاء واجبه ومحاسبة ذمته أكثر من اغتباطه برضى الناس عنه؛ فاعلم أن لا محل لولدك في مدرستي، وأولى لك أن تأخذ بيده إلى المدارس العتيقة، فيرتل هناك ما يشاء من قصائد الشعراء الأقدمين والمحدثين، ويتلهى بما يشاء من العلوم والمعارف، ويسلم بما يفرغه في أذنيه معلموه وأساتذته، وأما إن كنت تختار لولدك أن يكون رجلًا من أولئك الرجال الذين يحييهم الناس في الطرقات، الذين يسافرون في المركبات المحجوزة، وينزلون في أفخر النزلات، ويصيبون من العقدة والجاه ما يسول لهم استحقار العظمة المغمورة والزراية على الفضيلة المجهولة، فهاته إليَّ فأنا الزعيم له بذلك! فأما أنه يذكر بين سير بلوتارك فذلك ما لا أضمنه لك، ولكني أضمن لك أن يدون اسمه يومًا ما بين أعظم الأسماء في سجل الحكومة.»

ثم يقول لطالبه فيما يلقنه من الدروس: «ليكن لك من الحزم ما يفهمك بالبداهة أن لا تذكر نفسك إلا بخير، ولا تقف في هذا عند حد، بل عظم نفسك وترنم بالثناء عليها وسرد مناقبها ومآثرها، واستعمل لذلك جهدك من الفصاحة والخلابة وأضف إلى نفسك أفخم الصفات، وارفع أعمالك إلى السماء السابعة وقل: إنها أحسن مستخرجات العصر وأعجب محدثاته، وأكد لسامعيك أن العالم بأسره يُعجب بها، ولا تنس إذا لزم الأمر أن تنقل بعض أقوال المعجبين بك والمقرظين لك، فإذا لم يكن قد بلغك منها ما تنقله فاختلقها للتو والساعة، وسترى أي نجاح تصيب إذا انتصحت بنصيحتي، نعم إن من العقلاء من يسخر منك أو يستوقحك، ولكن أين هم العقلاء؟ إن هم إلا فئة صغيرة، وليست هذه الفئة بالتي تقسم بين الناس جوائز الحياة.»

ثم يقول للطالب: «أقصر همك على فريقين؛ الفريق الأعلى الذين بيدهم رفعتك ونباهتك، والفريق الأدنى الذين هم تحتك من الدهماء والعامة، واحرص على أن تبدو للأولين صغيرًا جدًّا، وللآخرين كبيرًا جدًّا كأن الفريقين ينظران إليك من طرفي مجهر، وليس هذا العلم السهل، ولكنك حري أن تتمكن منه بالمزاولة والتجربة.» ويختم هذه الدروس بقوله: «لا تحتفل غاية الاحتفال بعمل، ولا تبهظ نفسك في تجويده معتمدًا على أن عملك يعلن عن نفسه، فإن صوت الأعمال خافت يغطي عليه صخب الأوساط الحاسدين، ولغة الأعمال غريبة لا يسمعها الزعانف ولا يفقهون معانيها، وقلَّ أن يعرفك أو يقدر عملك أحد من غير النخبة المعدودين والخاصة المنصفين، على أنهم مع عرفانهم قدرك وإقرارهم بفضلك لا يخفون إلى مسعدتك من تلقاء أنفسهم ما لم تعترض أعينهم غصبًا، فما لك يا بني تبدد عمرك في الأمانة والاجتهاد، إنما عليك أن تدرس أطوار الجمهور، وتتعرف مواطن غفلته فتستخدمها فيما يفيدك، واعلم أن سواد الناس لا طاقة لهم بالتمييز والحكم فاحكم لهم أنت، وليس لهم فكر ممحص أو نظر بعيد، فإياك وما يكد أذهانهم ويعضل على أدمغتهم، وإن سواد الناس بلداء الإحساس ثقال السمع، فليكن ظهورك بينهم بجلبة يسمعها الأصم ويبصرها الأعمى، وإن سواد الناس لا يفهمون التورية والمزاح ولا يتأولون الحروف والألفاظ، فكن لهم واضحًا في مخاطبتك سهلًا في عبارتك، وعدد لهم بلهجة ظاهرة يفهمونها ولا يرتابون فيها كل ما هو شين في أعدائك، وكل ما هو حسن فيك، وإن سواد الناس ضعاف الذاكرة، فاهتبل هذه الغرة فيهم ولا تحجم عن طريق تؤديك إلى غرضك؛ فإنك متى أدركته لم يذكر أحد كيف وصلت إليه، فبهذه المبادئ الأساسية تصبح غنيًّا وعظيمًا وتستتب لك الأمور في هذه الدنيا.»

وبعد هذه الخاتمة التي زود بها تلميذه تبسط في الفكاهة فقال: «هب الآن أن تلميذًا من الذين ألقنهم أسرار النجاح في الحياة فطن إلى هذا الخاطر الخبيث فسألني: أما وأنت على هذه الخبرة بأساليب النجاح فلا ريب أنك قد مارستها بعض الممارسة؟ والحق أنه سؤال يحير؛ غير أني لا يسعني إلا أن أجيبه بأنني رأيت الآخرين ينجحون وكفى، وأن الذي يقف في المطبخ ويصرف التفاته إلى الحساء كيف يجهزونه ويطهونه لخليق أن يفقد شهوة الطعام؛ ولكنه لا يعسر عليه أن يحبذ الحساء لغيره!» ولقد وُفق نوردو لهذه المراوغة الأخيرة، بيد أنه يعلم كما يعلم الناس أن الجائع يأكل ما لا يشتهيه، وأن الطاهي أيضًا يشرب الحساء الذي يطبخه!

وبعدُ فتلك عادة من أكبر عادات نوردو الذهنية قد شرحناها كما رأيناها، وهي عادة بعيدة المنبت في نفسه قد حجبت عن نظره حقائق لعله كان قادرًا على وعيها والتمتع بجمالها لولا شدة سلطان تلك العادة عليه، ويحسن أن يذكر القارئ هذه الملاحظة وهو مقبل على قراءة كتب نوردو، فإنه إذا لحظها وتذكرها وهو يقرؤها لا يجد بعدها إلا ما يعجبه ويلهمه ويرغبه في درسه والعودة إليه كرة بعد كرة؛ لأن نوردو — ولا نكران — قليل النظير بين كتاب العصر في قوة العارضة، وتوقد الذكاء، وصفاء القريحة، ووضاءة الأسلوب، وكثرة المشاركة في العلوم والفنون، ولطافة التهكم، وحسن الحيلة على الإقناع، والإخلاص في الملاحظة، نعم والإخلاص، ونكررها لئلا يظن القارئ أننا نسلبه إخلاصه بما قدمناه من شرح عادته الذهنية، فقد كان لا يصعب على الرجل أن يغالط ويموه فيدعي لقومه من الصفات ما ليس فيهم، وينحلهم من الملكات ما يعلم أنهم بعيدون عنه لو أنه كان كاذبًا دجالًا يحب الافتخار بالباطل، ولكنه لم يفعل ذلك، بل صدق وكان صريحًا ما استطاع في الصفات التي اعترف بها والصفات التي أنكرها.

والواجب علينا أن نأخذ من نوردو خير ما يعطيه. وإنه ليعطي جزيلًا من الآراء القيمة والخواطر السرية والمتعة المنتقاة، ولا حرج علينا أن نقول: إنه سيد من قرأنا لهم من الباحثين على منهاجه، ولا سيما الباحثون الذين شغلوا بالهدم عن البناء، ولكني أعود فأسأل نفسي: ترى هل لنوردو على كل ملكاته هذه رسالة خاصة يحملها لنا في عالم الفكر؟ وأجيب على هذا السؤال بشك طويل؛ لأنني أعتقد أن الرسالة في عالم الفكر تريد من القوى الباطنة حظًّا وافرًا مما تريده الرسالة في عالم الإيمان، تريد البديهة العميقة التي يتهكم عليها نوردو، والبصيرة الهادية التي يراها كليلة عما وراء العيان، والحماسة

الروحية التي يفتقر إليها ضميره فإذا عددنا الكتاب من أصحاب الرسالات أمثال روسو وكانْت وكارليل ونيتشه، فليس نوردو ممن يعد في هؤلاء.

ماكس نوردو (٣)[1]

كتابان من كتبه

يطول بنا البحث لو أردنا الكلام على كتب نوردو كتابًا كتابًا، والتعليق على كل منها بما يخطر لنا في موضوعها، فإن نوردو مكثر وموضوعاته منوعة كثيرة النواحي، ولكنا نجتزئ بكلام وجيز على كتابين منها هما أشهر مؤلفاته وأقواها، وبهما يذكر في الغالب اسمه وتدور المناقشة حول آرائه، وهما كتاب «الاضمحلال» أو الانحطاط، وكتاب «الأكاذيب المقررة في المدنية الحاضرة».

كتاب الاضمحلال أو الانحطاط هو حملة شعواء شنها نوردو على النابهين من أدباء عصره وغيرهم ممن وقع في طريقه، فقضى عليهم جميعًا بالمسخ والخداج وانتكاس الأذواق والعقول، وأضرم نارًا من النقد الجائر كنيران محكمة التفتيش، فجعل يلقي فيها ما يلقي من كتبهم ودواوينهم باسم العلم في هذه المرة لا باسم الدين، وقبس في هذا الكتاب من رأي لمبروزو قبسة قد تنير وتهدي لو بر وأنصف؛ ولكنه ما لبث أن نفخ فيها وأشعلها حتى صيرها ذلك الحريق الذي يجني من التلف ما يفسد نوره ويغض من هدايته.

[1] البلاغ في ١٢ فبراير سنة ١٩٢٣.

أهدى نوردو الكتاب إلى لمبروزو واستمد منه فتوسع في رأيه، وأطنب وتمادى على ما في الرأي نفسه من تجوز واقتحام، فخرج عن الاعتدال المحمود وتجنب الحذر والحيطة، أما رأي لمبروزو فخلاصته أن النوابغ العبقريين يكثر بينهم انحراف التراكيب والغرابة كما دله الاستقراء، فيشاهد بينهم ذوو البدوات والأطوار، والمصابون بالعاهات وعوارض الجنون، والمبكرون في النماء قبل الأوان، والعقماء، والمفرطون في الطول، أو المفرطون في القصر؛ وغير ذلك من دلائل الشذوذ والخروج عن سواء الخلقة وسلامة البنية، وقادته هذه المشاهدات إلى القول بأن العبقرية تنتج من اختلال في المزاج واضطراب في التوازن يرتفع ببعض قوى الإنسان إلى ما فوق المألوف، فيظهر فيه الذكاء الخارق والملكات المفلقة، ويهبط ببعضها إلى ما دون المألوف، فيظهر فيه النقص والخداج والتشويه وتناقض الأهواء، ولا بأس بملاحظة هذا الرأي على علاته، وإن كان خير ما فيه لا يخرج عن تحصيل الحاصل، فكأن لمبروزو لم يزد على أن يقول: «إن كل إنسان استثنائي لا بد أن يكون إنسانًا استثنائيًّا، وكل مختلف عن عامة الناس لا بد أن يكون مختلفًا عن عامة الناس.» وهذا هو فحوى مذهبه في نظر كثير من الفضلاء فماذا في ذلك من التعليل الذي يزيدنا عرفانًا بالعبقرية أو نفاذًا إلى أسرار فضائلها وعيوبها؟

ولهذا العالم غير هذا الرأي آراء أخرى في علاقة العبقرية بجغرافية المكان وعدد سكانه يقول منها مثلًا: إن مصر لا يكثر فيها ظهور العبقريين؛ لأنها بطحاء سهلة لا جبال فيها، ويستشهد على زعمه برأي رينان في تاريخ مصر القديم؛ إذ يقول: «لا ثائر من دعاة التطور، ولا مصلح، ولا شاعر عظيم، ولا فنان، ولا باحث علمي، ولا فيلسوف، كلا ولا وزير عظيم يلقاك في تاريخ مصر القديم، ففي هذا الوادي الكئيب وادي الذل الواصب غبرت ألوف من السنين على أهل مصر وهم يزرعون الأرض، ويحملون الصخور على ظهورهم، ينشأ فيهم عمال موظفون يعيشون عيشة وادعة لا فخار عليها، وحيثما يممت لا يقع نظرك إلا على مهاد مستو من الأخلاق والعقول المتوسطة في كل مكان!»

وعلى ما في مذهب لمبروزو من التطرف جاء نوردو فغلا في تعميمه، وخلط بين تعليل الشيء وتفنيده، ونسي أن مجرد رد الشيء إلى علته لا يجيز لنا نفي فضائله وغمط آثاره، وتصرف في المذهب فقال: إن اختلال التوازن الذي وصفه لمبروزو إنما هو شأن العبقرية الفاسدة العقيمة أو التي لا ينتج منها إلا الضرر، أما العبقريات الصحيحة الصالحة فلا يشاهد عليها شيء من البداوات المنحرفة، أو النزعات المتناقضة، بل تُرى على حالة لا ينكرها العُرف، ولا يشتم منها شذوذ واختلاف.

وعلى هذه الفكرة بنى نوردو كتاب «الاضمحلال» أو الانحطاط، فأنحى فيه على طائفة كبيرة من أعلام المفكرين، وفحول الشعراء والأدباء الذين اشتهر ذكرهم في عصره والعصر الذي قبله، وقسم أدباءه، أو قل: مرضاه إلى طبقتين: طبقة عالية تخفى فيها أعراض المسخ بعض الخفاء، وأخرى واطئة لا تمتاز في شيء عن سائر المعتوهين والأمساخ، واستخرج من معاني أشعارهم ومضامين سطورهم دلائله التي خالها أعراضًا شاهدة عليهم جميعًا بالمسخ وفسولة الطبع، فمنهم فيما زعم مجانين الأنانية، ومنهم أسرى الشهوات، والمصابون بالاضطرابات المخية والنخاعية، ومنهم البله والسوداويون، والمعذبون بالصراع والوسواس، والمتهوسون في الدين أو العصبية، والمتقشفون الموكلون بتعذيب نفوسهم وتنغيص لذاتهم، والناشزون على العرف والآداب، وكثير من أمثال هذه الأدواء التي أرسلها في صفحاته بسخاء من ذلك القلم المنغمس في كتابة التفسيرات وأوراق الأدوية! وقد تتلخص كل أعراضه في ظاهرتين اثنتين؛ هما العجز عن حصر الذهن وسوء نقل الحواس والأعصاب عن مؤثرات البيئة، أو عدم الإحساس بالأشياء على حقيقتها.

ولتعليل إعجاب قراء العصر بأولئك الأدباء والمفكرين رمى نوردو الطبقات القارئة كلها وبعضًا من الطبقات الأخرى بالضعف واختبال الحس، وعزا ذلك إلى جلبة الحياة في العصور المتأخرة وضوضاء المصانع والسكك الحديدية وإجهاد النفس بالأعمال الفكرية من كتابة وقراءة تزداد بازدياد المطبوعات المطرد في الحضارة الحديثة، والعجلة الدائبة في كل عمل وإدمان معاقرة المخدرات والمنبهات وإلحاح ذلك كله إلحاحًا مؤلمًا على الأعصاب يزعجها ويفسد إحساسها، فيتركها أبدًا متفززة أو منهوكة لا يرضيها من القراءة إلا ما فيه تهدئة كاذبة لهياجها أو تحريض مفتعل لهمودها، فتفضل الوهم على الحقيقة، والنادر المختلق على الواقع المأنوس، والشعوذة على المعرفة، والنزوات الطارئة على الخوالج الطبيعية.

ولسنا نعني أن الكتاب خلا من الصواب، ولا أنه قليل القيمة في بابه؛ فإنه تضمن بغير شك صوابًا جمًّا، وأفاد في انتقاد بعض الرعونات التي كانت فاشية لعهد ظهوره فائدة لا تقدر، ولكنا نريد أن نقول: إنه حيث يكون صواب الكتاب في الحكم متينًا ظاهرًا، فهناك تبطل الحاجة إلى التحليل الطبي، ويشترك الطبيب وغير الطبيب في النقد والاشمئزاز! وحيثما اشتدت حاجة المؤلف إلى الفحص الطبي، قل الصواب وكثر الخطأ، وهذا محك كنا نعرض عليه أحكام الكتاب أثناء قراءته، فكنا لا نخطئ أن نطلع منه على مواطن العدل والجور في كل باب، ولا غرابة في ذلك؛ فإننا لا نظن القارئ في حاجة إلى

استشارة طبية ليميز له الطبيب بين ما يجب أن يعجبه من الكتب والقصائد، وما يجب أن يمجه ويزهد فيه! وإذا كان الآكل لا يحتاج إلى استشارة الطبيب في كل ما يأكل من الأطعمة التي يسمع فيها رأي الطب، فأولى بغذاء العقول أن يكون أجرأ من ذلك على دولة الأطباء!

وقد يُؤخذ على نوردو في بعض المواضع شيء من التناقض الجدلي في أساس فكرته، مثال ذلك أنه كثيرًا ما عاب على الشعراء والكُتَّاب أن يجعلوا أبطال قصائدهم ورواياتهم من المرضى والممرورين كما يستدل على ذلك من أقوالهم ومواقفهم، ويعيب عليهم ذلك مع زعمه أن ضعف الأجسام والعقول كاد يكون آفة العصر كله، واعتقاده أن حسن التعبير عن أحوال البيئة أو بعبارة أخرى أن تلقي المؤثرات على حقائقها هو آية المزاج الطبيعي والعبقرية القويمة، فهل كان على أولئك الشعراء والكُتَّاب أن يجعلوا أبطالهم من الأشداء العقلاء في عصر أكثر من تصادفه فيه ملتاث العقل، مدخول الجسد كما يقول في كتابه؟ ألا إنها هي حالة من اثنتين؛ فإما أن يكون أولئك الشعراء والكُتَّاب أصحاء العبقرية، فينقلوا أمزجة أبطالهم المرضى على حقيقتها فلا تثريب عليهم، وإما أن يكونوا مرضى العبقرية، فيعكسوا أمزجة أبطالهم ويبدلوهم من الضعف قوة ومن المرض صحة، وما هم بناجين على الحالين من مبضع نوردو وتوصيفاته.

ومما يؤخذ على نوردو — وقد ينقض دعواه من أساسها — أنه استثنى جماعة من المحدثين والقدماء وأعفاهم من نقده، وذكر أسماء بعضهم فأشار إليهم بالثناء وأكبر فضلهم وضرب بهم المثل على سلامة العبقرية التي يحبذها، ولو أنك رجعت إلى تواريخ هؤلاء الذين اصطفاهم نوردو لما عسر عليك أن تجد فيهم من المغامز والعورات شبيه ما وجده هو من مغامز مجانينه وعوراتهم، فجيتي الشاعر الألماني وهو ممن استثناهم ومدحهم في هذا الكتاب وفي غيره — قال عن نفسه: «إن مزاجه يتراوح بين الفرح الشديد وغم السوداء.» وقال إنه «يلمح القاتل في أعماق نفسه.» ومن كلامه: «إنه لا بد للشاعر من أثر من تهيج الدماغ.» وهو من المبكرين في النماء، فنظم الشعر واخترع القصص في التاسعة من عمره، واشتهرت نوادره في الحب، فما مرت به فترة من طفولته إلى شيخوخته إلا على حب جديد، ورافقه هذا الشغف إلى سرير الموت، فكان آخر ما تمثل له في سكرات الموت صورة امرأة حسناء! ولم يخل من الخرافة والوهم فقد كان يجرب بخته بما يحكي ألاعيب الأطفال، ولا يخفى اهتمامه بالسحر والطلاسم ورموز الأسرار على من قرأ روايتيه الكبيرتين «ولهلم ميستر» و«فوست»، وقد ذكر لنا في الرواية الأولى قصة شاب شغف

بعشق أخته، وظهر خاطر الانتحار في رواية من أول تآليفه وكثيرًا ما خامره في أيام حياته؛ وكان لا يطيق الضوضاء، فكان يروض أعصابه على احتمالها بسماع الأجراس الضخمة عن كثب، ومات بعد أن نيف على الثمانين، ولم يكن له غير ابن وحيد عوجل قبله فمات في شرخ الشباب.

وتنيسون؛ وهو عبقرية أخرى من عبقريات نوردو السليمة، قد بلغ من العمر ما بلغه جيتي، ولم يعقب غير ولد واحد، وكان معروفًا بفرط الحياء وحب العزلة، وقد وصف النقاد خير قصائده «مود» فقالوا: إنها شعر جنوني مريض، وقال تنيسون نفسه في وصف عاشق مود «إنه نفس شعرية مختبلة» واشتهر هذا الشاعر طول عمره بالخشوع الديني والنزعة الصوفية.

وشكسبير لا نعلم من سيرته الشيء الكثير، ولكن مضاهاة توقيعاته تدل على رعشة عصبية، وقراءة أغانيه تدل على ميول جنسية غريبة، وما يُروى عن أخبار نسله وسنه لا ينبئ عن وثاقة في التركيب، ولا شبع من الحياة — وما لنا ولهؤلاء البعداء عنا؟ — أليس صاحبنا نوردو قد جاوز السبعين ولم يعقب غير بنت واحدة؟ أَوَلم يقرض الشعر ويؤلف القصص وهو طالب صغير في المدرسة لم يتجاوز الثانية عشرة؟ وهل هذا على رأيه من الأدلة على تركيب عادي أو مزاج سليم؟

وإنه لمن العجيب حقًّا أن يعزب وجه الصواب عن نوردو في هذه المسألة، فينسى أن المواهب الممتازة غير العادية لا بد لها من مظاهر في الجسم غير عادية كذلك، ولو كان نوردو ممن ينكرون ارتباط الحالة العقلية بالحالة الجسمية، أو يجهلون تأثير كليهما في الآخر لفهمنا منحاه، أما وهو لا ينكر ذلك ففي أي صورة يا ترى كان يريد أن تبرز مواهب النوابغ العبقريين على أجسامهم؟ أكان يريد أن يرى لهم أضعاف ما للناس من بسطة الجسم وقوته؟ أكان من اللازم عنده أن يكون إزاء كل تفوق في العقل تفوق مثله في الجسم، فنرى العبقريين في أحجام الفيلة أو أكبر، وفي بأس المردة الذين نقرأ عنهم في الأساطير أو أشد بأسًا؟ لا نظن أحدًا يخطر بباله هذا التصور، وإنما الاختلاف الوحيد المنتظر ظهوره على مزاج الجسم من أثر اختلاف المواهب العقلية أو النفسية هو اختلاف في الأطوار والعادات وبنية الجسد، ولا بدع في ذلك ولا كان بعيدًا على نوردو أن يلتفت إليه؛ إلا أنه أراد أن يُكسب رأيه الصبغة العلمية فخالف العلم، ولو أنه قصره على النقد الأدبي لوسع الأدب كل صوابه، وضحى بالتحقيق في سبيل القوة فكان محاربًا غازيًا لا قاضيًا متورعًا، ولو أنه توخى الاعتدال لأنصف وأصاب.

ولكن لا تكون لكتابه هذه القوة التي جذبت إليه الأنظار!

أما كتاب «الأكاذيب المقررة في المدنية الحاضرة» فحملة أخرى لكن على المجتمع لا على الأدباء، فضح فيها نوردو كل ما ظهر له من أكاذيب الحضارة الأوروبية؛ كأكذوبة الدين، وأكذوبة الحكم الملكي المطلق، وأكذوبة الزواج، والأكذوبة السياسية، والأكذوبة الاقتصادية وما إلى ذلك. خشيت الممالك المستبدة سطوة هذا الكتاب العاتية، فأمرت حكومة النمسا والمجر وطن نوردو بمنع دخوله إلى بلادها، وكذلك فعلت الروسيا، وكان نوردو حين أصدر كتابه هذا في الرابعة والثلاثين من عمره، فكان عظيم التفاؤل كبير الأمل في مستقبل الإنسانية، فتنبأ بمجيء عصر تُمحى فيه العيوب الشائعة في حضارة العصر، وتحل محلها حضارة قائمة على الحب والإخاء والتضامن بين الناس وقال في ختام كتابه: «إني لأنظر إلى هذه المدنية مدنية اليوم التي شعارها التشاؤم والأكاذيب والجشع فأراها تتوارى وتخلفها مدنية أخرى قائمة على الحق والسعادة، يومئذ تصبح الإنسانية حقيقة واقعة لا فكرة مجردة، فطوبى للأجيال القادمة التي سيكون من نصيبها أن تحيا في جو المستقبل الصافي مغدقة عليها أنواره المشرقة، إنها ستحيا من ذلك الإخاء الدائم في أفق من الصدق والمعرفة والصلاح والحرية ...»

ومن أمثلة نقده في كتاب الأكاذيب قوله عن النظم الديمقراطية: إنها أكذوبة سخيفة؛ لأن الحكم في الأمم الديمقراطية لا يئول إلى أشرف الناس نفسًا وأعظمهم كفاءةً وأرصنهم لبًّا وأخلصهم غرضًا، ولكنه يئول إلى أصفق الناس وجهًا، وأكبرهم دعوى، وأعزهم جاهًا، وأكثرهم مالًا، وأقدرهم على شراء أصوات المنتخبين والتغرير بالجمهور، وليست حكومة الديمقراطية بحكومة الشعب كما يقولون، ولكنما هي حكومة فئة قليلة من ذوي المطامع المقتدرين على تنظيم الأحزاب، ونشر الدعوة ومخادعة الجمهور، واستجلاب الأعوان بالوعود والمكافآت والمناصب، فالديمقراطية طراز جديد من الحكم المطلق القديم، أو هي خمرة عتيقة في باطية جديدة.

وهذا كله حق لا غبار عليه غير أنه لا يقدح في أساس الديمقراطية؛ لأن أساسها تمثيل الشعب، وليس تمثيل الشعب أن يكون نوابه أفضل الناس وأعظمهم ذكاءً وعلمًا، ولكنه جمع صورة مصغرة من كل ما في الشعب من علم وجهل، ومن خير وشر، ومن فضائل ومثالب، وخير علاج للنظم الديمقراطية هو تهذيب الشعب، وضبط وسائل التمثيل، فإن كان الشعب لا يتهذب، فاللوم عليه لا على طرائق حكمه، وإن كانت وسائل التمثيل لا تضبط، فالتقصير راجع إليها لا إلى فكرة التمثيل في أساسها.

والزواج مثل آخر من أمثلة الأكاذيب المقررة في المدنية الحاضرة؛ لأن الأصل في الزواج الانتخاب الجنسي المنظور فيه إلى المزايا الطبيعية في الرجل والمرأة، أما في المدنية الحاضرة فليس الزواج كذلك؛ لأنهم يجعلون للعلاقة بين الجنسين أغراضًا غير حفظ النوع وترقيته، ويقدمون المزايا العرفية المصطنعة على المزايا الفطرية، فالشيخ الفاني صاحب المال الجزيل والحطام الكثير مقدم على الشاب الجميل الفقير، والأرملة الغنية مقدمة على الجميلة الفتية، ولكي يكون الزواج حقيقة لا أكذوبة يقول نوردو:

> يجب على المجتمع أن يعول المرأة فهي عتاده الذي يدخره للفاقة الاجتماعية والحاجة الطبيعية؛ لأن لكل من الجنسين عملًا يقوم به لصلاح النوع، فعمل الرجل اكتساب القوت؛ أي: صيانة الجيل الحاضر، وعمل المرأة إنتاج الذرية؛ أي: إعداد الجيل القادم، وهي عدا هذا القطب الذي يدور عليه الانتخاب الجنسي والجائزة التي ينالها السابق بين المتنافسين في سباق ذلك الانتخاب، ونتيجة هذا التنافس ترقية النوع وتحسينه لا محالة.
>
> فعلى المجتمع أن يربيها في صباها، ويتعهدها بعد ذلك بالإنفاق عليها سواءً أكانت في بيت أبويها أم في سكنها، وينبغي أن يرى المجتمع من أكبر العار عليه أن تمتحن امرأة — فتية كانت أو عجوزًا وحسناء أو شوهاء — بمضانك الفاقة.
>
> إن أمة تقام دعائمها على هذه القواعد، وتستيقن نساؤها أنهن مكفيات المئونة غنيات عن الكدح لأنفسهن والاشتغال بطلب خبزهن سواء في العزوبة والزواج، وأن مجموع الأمة يتولى تربية صغارها وحفظهم، ولا يظن الرجل فيها أنه قادر على أن يشتري من النساء بقدر ما لديه من الدراهم؛ لأن الجوع وسيطه في البيع، نقول هذه أمة يتزوج نساؤها طوع انعطافهن الصميم، ويندر أن تنظر فيها العين بكرًا بلغت أرذل العمر، أو شيخًا ما زال أعزب في الصغر والكبر وإن كان:
>
> في وحدة الرهبان إلا أنه   لا يعرف التحريم والتحليلا
>
> وفي مثل هذه الأمة يستعصم الناس، فلا يرتكب قبائح الفسوق غير صنف ممسوخ الطبائع لا يطيق حياة في غير جو النقص والرذيلة، ولا يرجى من سلائقهم الطائشة نفع كثير أو قليل لأمتهم أو لنوعهم.

> ومتى بطل النظر إلى المصالح المادية في أمر الزواج، وعادت المرأة مختارة في ميلها غير مضطرة إلى بيع نفسها، وأصبح الرجال يتنافسون على إحراز ودها بذواتهم لا بأموالهم ووظائفهم، فحينئذ يصبح الزواج حقيقة نافعة، لا أكذوبة كما نشاهد في عصرنا هذا، وهنالك ترفرف روح الطبيعة السامية على الزوجين، وتبارك كل قبلة من قبلاتهما، فيوضع الولد محوطًا بهالة من حب أبويه، وتكون هدية يوم ميلاده تلك العافية التي يورثها ذريتهما زوجان كلاهما مستجمع من صفات جنسه ما يحبب فيه قرينه.

نقول نحن: ولو نفذ اقتراح نوردو لكان خير عاصم للزواج من آفات الحاجة، وأصلح مجدد للانتخاب الجنسي، وأنجع دواء لضعف النسل، ولكن هل تراه ينفذ في وقت قريب؟ لقد يلوح لنا أنه ليس بمستحيل فقد يُنفذ ولو بعد زمن طويل.

وليس ما تقدم كل أكذوبة الزواج عند نوردو؛ فإنه يعد من أكاذيبه هذا الوفاء الذي يجبر العرف كلا الزوجين على مراعاته ولو تباغضا وطال بهما العمر، ولا فائدة للنوع من هذا الوفاء؛ لأن الوفاء بلا حد ولا قيد ليس من طبائع النفس ولا هو من مألوفاتها، وإنما يصبو المرء إلى الاستيلاء على قلب الحبيب بلا شريك، فيود لو يملؤه وحده، وليس شيء أرضى لأثرتنا وأدعى لتكميل شخصيتنا من أن نبصر صورتنا مرتسمة في مرآة نفس أخرى، فذلك الذي يجعلنا نرتقب الوفاء المطلق ممن نحب ونهوى، ولو كان الوفاء في الحب من مقتضيات الطبع لوجب أن يُطلب من الزوج بقدر ما يُطلب من الزوجة، ولكنه مطمع من مطامع الأثرة، فكلما كان ذو الأثرة أقوى كان أكثر توقعًا للوفاء من غيره، والرجال أقوى الجنسين فهم يلزمون النساء ما لا يلتزمونه من الإخلاص والوفاء.

كذلك يقول نوردو، ولسنا نميل إلى مناقشته في رأيه عن سبب التفاوت بين ما يطلب من الجنسين من واجب العفة والوفاء، فإنه لا خلاف في أن القوة هي قوام الآداب التي فرضت على المرأة أن تظل أمينة لزوجها، ولم تفرض مثل هذه الأمانة على الرجل، أو هذا هو منشأ التفاوت في أيام الهمجية على الأقل، بيد أننا متى تعدينا أيام الهمجية إلى نظام الزواج الحديث في المدنية وجدنا إنصافًا كبيرًا وحكمةً بليغة في التفاوت بين واجبات الرجل وواجبات المرأة من هذه الناحية، وألفينا العدل المنزه يقضي بأن تكون المرأة أحوط لعرضها من الرجل؛ لأنها تضره بالخيانة أكثر مما يضرها، فالمرأة إذا خانت زوجها نسبت إليه نسلًا غير نسله وغشته في حبه لأبنائه وهو أمس العواطف بنفسه بعد حب حياته، أما الرجل فلا يغش زوجته مثل هذا الغش إذا اتصل بغيرها، فلا إجحاف

ولا استبداد بالمرأة في التفاوت بين واجبها وواجب الرجل، وليس يحق لها أن تغضب من خيانة زوجها، كما يحق للرجل أن يغضب من خيانة زوجته.

وقد كان بودنا أن نوفي القول بإسهاب في آثار هذا الأديب العالم الخطيب، ولكننا كتبنا عنه ما فيه الكفاية للقراء في صحيفة يومية، وسنختم الكلام عليه بالكلام على كتابه هذا الذي كان فاتحة آثاره الكبيرة وخطوته، بل وثبته الأولى إلى الشهرة، فبزغت فيه مواهبه البارعة في صبيحتها، وبدت طوالع ذلك الحذق الخلاب في التحليل النفساني: حذق تجلى بعد ذاك على أتمه في كتابه «النقائض» وقيل: إنه سبق فيه علم النفس بعدة سنين، ولكتاب الأكاذيب مزية أخرى لا تُرى على هذه القوة في بقية كتبه؛ لأنه أودعه يقين الشباب وإقبال التفاؤل، ولولا هذا اليقين وجرأة في نوردو صحبته طول حياته لكان الأولى به أن يُسمى «الحقائق في سبيل التطبيق» بدلًا من «الأكاذيب المقررة»؛ لأن كثيرًا من الأكاذيب التي أوردها فيه، إنما هي حقائق يخالطها الزغل عند التجربة — كالديمقراطية مثلًا — وأين هي الحقائق الاجتماعية التي تتركها التجربة على صفائها؟ أليس من الحقائق الرياضية — وناهيك بدقتها — ما يختلف بين الأوراق والأعمال؟

القرائح الرياضية والتدين[1]

لصديقنا الأستاذ المازني رأي في التصوف وعلاقته بالملكة الرياضية ساقه في كلام شائق عن عمر الخيام وقدم له برأي «فتز جيرالد» الذي أخرج الخيام من زمرة المتصوفة لنبوه عن سمتهم وسخره من ريائهم، ولبغض المتصوفة لمسلكه ورميهم إياه بالكفر والزندقة، ثم زاد صديقنا فقال: «على أنه كانت له موهبة تنأى به عن التصوف، ذلك أنه كان رياضيًّا بارعًا، ومما يذكر له في هذا الباب تنقيحه التقويم السنوي تنقيحًا ظهر فيه من الحذق والأستاذية ما أطلق لسان جيبون المؤرخ الإنجليزي بالثناء عليه، وله كذلك طائفة من الجداول الفلكية ومؤلف في علم الجبر بالعربية. والذهن الرياضي مجاله وعمله ضبط الحدود والحصر، وتعليق النتائج بأسبابها، والمعلول بعلته، وهو عمل يتطلب من الدقة والعناية والترتيب والتبويب ما لا يطيقه أو يقوى عليه ذهن المتصوف، ومن العجيب أن فتزجيرالد لم يفطن إلى دلالة هذا، ولا خطر له أن يسوق هذه الحجة فيما ساقه لتبرئة الخيام من التصوف.»

ولصديقنا الفاضل وجهة في الرأي الذي نظر إليه، ولكنه رأي يخالف ما نعتقده ونشاهده من طبيعة الذهن الرياضي ولا نخالنا نجد ما يؤيده في الذين نعرفهم ونسمع بهم، أو نقرأ عنهم من طوائف المهندسين والمشتغلين بالعلوم الرياضية وما هو من قبيلها من العلوم، فالذي نعتقده أن الذهن الرياضي أقرب الأذهان إلى التدين والإيمان بالغيب، وأبعدها عن رد العقائد إلى علل في الأشياء الخارجية، وتلك طبيعة قد تُستغرب ويظهر

[1] البلاغ في ١٩ فبراير سنة ١٩٢٣.

عليها لأول وهلة مسحة من التهجم والمحال، ولكنها تطرد مع المعروف من طبيعة العلوم الرياضية والمعهود المخبور من أوصاف الأخصائيين فيها، وكثيرًا ما رأى الناس عندنا رجالًا من جهابذة المهندسين يميلون إلى التصديق بالرقى والتعاويذ، وينخدعون لترهات الدجالين وأباطيل السحرة والعرافين، ويتوسلون بالأولياء والأشياخ في قضاء لباناتهم كما تفعل العامة، فيعجب الناس لذلك أشد العجب، ولا يهتدون إلى التوفيق بين هذه الخلة وما يعرفون في أولئك الجهابذة من رجاحة العقل، والرسوخ في العلم، وجودة النظر في المسائل التي يطلبونهم فيها؛ ويعدونه تناقضًا وما هو بتناقض، ولكنه شيء له سببه في منطق هذه الأذهان وطرائق تفكيرها، ولو رجع كل منا إلى أيام الدراسة لاستطاع أن يلم بشيء من خصائص القريحة الرياضية فيمن يذكرهم من رفاقه الذين أظهروا تفوقًا خاصًّا في دروس الرياضة، وهي في الغالب خصائص بينة ملحوظة يمكن جمعها وتلخيصها في خلة واحدة؛ هي اشتغال بداخل الفكر عن الأشياء الخارجية، واستغراق في القضايا العقلية قد يذهل صاحبه عن شئون المعيشة وأحوال العالم، ويجدر أن نجعل شرح هذا الرأي موضوع مقالنا اليوم؛ فإنه موضوع طريف مفتوح للمساجلة.

تنقسم معلومات الإنسان من وجهتها العامة إلى قسمين: حقائق خارجية، وحقائق ذهنية.

ونعني بالخارجية ما يقابل كلمة Objective وهي كلمة توصف بها الحقائق التي تُستفاد من ملاحظة الأشياء الخارجية، والتي يمكن تمحيصها باستقراء هذه الأشياء وترتيبها وتجربتها، وتدخل في هذه الحقائق علوم الطبيعة على اختلافها من علم يبحث في الحيوان أو في النبات أو في الجماد، أو على الجملة كل ما يقيده الحس من المشاهدات التي يقوم عليها البرهان من استقراء ظواهر الكون، ولا بد للمشتغلين بتحصيل هذا النوع من الحقائق من دقة ملاحظة، وملكة معودة أن تحصر الفكر في مراقبة هذه الأشياء ورد بعضها إلى بعض، وأن تلتمس منها تفسير عللها والنواميس التي تُؤثر فيها.

ونعني بالذهنية ما يقابل كلمة Subjective وهي كلمة تُطلق لوصف الحقائق التي يقوم البرهان على صحتها من بديهة الإنسان، ولا يتوقف العلم بأولياتها على المشاهدة والاستقراء، ومنها أصول الحقائق الرياضية أجمع وأصول المنطق والفلسفة الإلهية، ويلحق بها كل ما هو وجداني لدني من المعارف والفنون حتى الموسيقى؛ فإنها في سبحاتها العالية ما تختلف كثيرًا عن كونها معاني موحاة وأريحية ملهمة.

ولهذا تتآخى فروع هذه الحقائق أحيانًا وتتآلف العلوم التي تبحث فيها وتتقارب الملكات التي تكون في المشتغلين بها، فيكثر من يجمع بين الفلسفة والرياضة، ولا يندر

أن ترى من يجمع بينهما وبين الموسيقى معًا، فالفارابي مثلًا كان فيلسوفًا رياضيًّا مبتكرًا في الموسيقى، وفيثاغوراس أقدم فلاسفة ما وراء الطبيعة عند اليونان كان يبني فلسفة الكون كله على النسبة الموسيقية بين الأعداد، وقد مر بمصر قبل أيام نابغة من أفذاذ الرياضة هو ألبرت أينشتين صاحب فلسفة «النسبية» التي دهمت الناس ببدع في تعريف الوقت والفضاء، يكفي أن نذكر منها أن الخط المستقيم قد لا يكون أقرب موصل بين نقطتين، وهو فيلسوف رياضي وموسيقار بارع في العزف على القيثار.

وليس يخفى الشبه القريب بين ملامح العظماء من الفلاسفة والرياضيين وملامح العظماء من نوابغ الموسيقيين، فقد تلتبس عليك صورهم حتى لا تكاد تميز بعضهم من بعض، ولا سيما في نظرات العين وسعة الجبهة وارتفاعها، وما كان ذلك كما ترى إلا لاتصال ملكاتهم وغلبة الوجدان عليها جميعًا.

فاعتماد الرياضيين على البديهة أكثر من اعتمادهم على الحس والملاحظة، واستعانتهم بالفرض أكثر من استعانتهم بالتجربة، وموقفهم أمام المجهول موقف من يسلم به فرضًا ولا يستبعد فيه أي شيء، وهذا سر تدينهم وإخباتهم وميلهم إلى تصديق المعجزات والخفايا وما شاكلها مما يلي البديهة الغامضة، ولا تكاد تجمعه بظواهر الأشياء صلة أو يربطه بالحقائق الاستقرائية سبب، وفي عصرنا هذا لم يشتهر أحد من الرياضيين كما اشتهر أوليفر لودج الإنجليزي، وفلامريون الفرنسي، وأديسون الأمريكي، وكلهم من أعظم علماء الرياضيات، وكلهم متفان في إثبات أسرار الروح وكشف غوامض الاستهواء وإماطة الحجاب عن الغيب، حتى اشتهروا — ولا سيما الأولان منهم — بتقديم البحث في هذه الأمور على كل بحث سواه.

وقد بدأ تاريخ علم الحساب في اليونان على يد رجل جعل العلم نحلة ذات شعائر ومراسم وصلوات، فكان يأخذ تلاميذه بصنوف من الرياضات الدينية، ويستبرئ طباعهم بالصبر على كثير من العبادات الشاقة والتكاليف التي كان يقلد فيها كهنة المصريين في شعائرهم وطهاراتهم البالغة في التنطس والتعقيد؛ وكان يعد التلاميذ للفلسفة بدراسة الموسيقى، ثم لا يقبلهم في عداد مريديه المقربين حتى يبلوهم ذلك البلاء الديني العسير الذي كان يفرضه عليهم، ويترقى بهم فيه طبقة بعد طبقة، وهذا الرجل هو فيثاغوراس الذي تقدم ذكره، والذي بقيت فلسفته سرًّا من الأسرار لفرط تكتمه لها وتحرج مريديه من إذاعتها، فظلت مطوية في الصدور والأدراج المقدسة حتى نشرتها المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية بعد عدة قرون.

والرياضيون أقدر الناس على إيجاد النسب الذهنية المحدودة التي تدركها الواعية وتستحضرها البديهة، ولكنهم قلما يفطنون إلى النسب الدقيقة والعلاقات الموزعة التي تربط بين الأشياء الظاهرة، ولهم في ذلك طريقة تفكيرية تضحك أحيانًا لخلطها بين حقائق الذهن وحقائق العالم المحسوس، وأذكر من فكاهات هذه الطريقة أن مهندسًا مشهورًا كان في بعض الدواوين التي اشتغلت بها وقع مذكرة فكتب في توقيعه «لم كان» وهي غلطة كان يكررها كثيرًا، ولكن الكاتب الذي عرض عليه المذكرة في هذه المرة كان ضنينًا بمحصوله في النحو فلم يغتفرها له فابتسم وقال متأدبًا: «يا سيدي الباشا يحسن أن نكتبها «لم يكن»؛ لأن «لم كان» خطأ، فنظر إليه المهندس الكبير مغضبًا ورفع رأسه واضطجع في كرسيه ثم صاح به: ماذا تقول؟! ألعلك أنت الآخر من الحزب الوطني؟»

سمعنا ذلك الحوار النحوي السياسي، فاستغربنا الرابطة التي ربطت في ذلك الذهن الرياضي بين مبادئ الحزب الوطني، وتصحيح غلطة نحوية، وبعد تخمين طويل عثرنا بشبه صلة تربطهما وقلنا: لعل المهندس — سامحه الله — جمع بينهما بجامعة الحذلقة، فالحزب الوطني متحذلق؛ لأنه لا يريد أن يترك الأمور تجري في الدنيا كما تركها الله، وذلك الكاتب المسكين متحذلق؛ لأنه لم يقنع بلم كان التي درج عليها الأجداد والآباء.

ونعود بعد هذا الشرح إلى الخيام لنسأل هل هو متصوف؟ ولنا سؤال نسأله قبل ذلك ما هو التصوف؟

فقد أخطأ معظم كتاب العرب فهم التصوف لفظًا ومعنًى، فأما لفظه فحسبوه عربيًّا وذهبوا يصرفونه ويبحثون في اشتقاقه من الكلمات العربية، فمنهم من ظن أنه من الصوف وأن المتصوف هو من يلبس الشعر؛ لأنه كان لباس المتخشنين المتوقرين من النساك وأبناء الطريق، ومنهم من ظنه من المصافاة وتعملوا في تخريجها فقالوا: «صافي فصوفي لهذا سُمي الصوفي» ومنهم من زعم غير ذلك في أصل الكلمة وكله حدس وتمحل، والصواب أن الكلمة يونانية بمعنى الحكمة الإلهية من «ثيوس»؛ أي الله و«صوفيا»؛ أي الحكمة، وهي كلمة شائعة إلى اليوم في اللغات الأوروبية بهذا المعنى Theosophy.

وأما معنى التصوف فكان في مبدأ الأمر البحث والتطهر والاستهداء، فحرفوه وزادوا عليه حتى صيروه هيامًا وتجردًا عن الدنيا والتماسًا للقدرة على تصريف قوى الطبيعة وتسخير العناصر والإتيان بالخوارق والكرامات، ثم ما زالوا يبعدونه عن قصده حتى التبس بالباطنية، ونريد بها هنا ما يقابل كلمة Mysticism عند الإفرنج، ولعلها أقرب ترجمة لها في العربية؛ لأن أصل الكلمة اليونانية من التبطن والغموض أو الخفاء.

والخيام لا يعد من المتصوفة المتعبدين، ولا من المتصوفة الذين يرمزون بالخمر والحان إلى غير معناهما الصريح، ويكنون بالوصل عن الوصول، أو باللذات عن الفيوضات الربانية؛ ولكنه إذا أريد بالتصوف روح التدين والاستهداء والغوص على أسرار الحياة، فمما لا ريب فيه أن الخيام متصوف مطبوع في سويداء قلبه على التدين، ولو جاء شعره كله طافحًا بذكر الخمر، والتغني بمتعة الجسد.

وتفسير ذلك أن العاطفة الدينية إنما تُعرف في صاحبها من اشتغال باله بأمر الدين، وامتلاء نفسه بالشوق إلى حقيقته، وليس من الضروري أن نترقب ظهور هذه العاطفة في أعمال العبادة والنسك والتسبيح لا في غيرها من مظاهر النفس الإنسانية التي لا حد لها، فقد تبدو لك عاطفة التقوى في صورة من الهوس بالإلحاد تذكرك بغيرة الغلاة من ذوي العصبية الدينية؛ وقد تبدو في صورة أخرى يوشك أن لا تفرقها من التهتك والإباحة، وكذلك كان تدين الخيام.

فانظر إلى شعر الخيام ماذا تجد فيه؟! تجد رجلًا يفتأ يعيد عليك نغمة واحدة ولا يعدو في جملة رباعيته أن يقول ما فحواه: «لقد بحثت حتى أضناني البحث فما ظفرت من الصواب بنصيب، طلبت الحق في أمر الدين فأعياني طلابه، طرقت صوامع النساك وغشيت مجالس الحكماء، فخرجت منها كما دخلت، ولم أجد في كل ما قالوه وكتبوه بغية نفسي، ولا انتفعت منهم بما يشفي غلتي ويطفئ شوقي، سألتهم الهداية ولا هداية عندهم، ولا عند غيرهم وا أسفاه! فلنسل إذن بالخمر عن ذلك السر الذي ضللنا طريق مفتاحه ففقدنا بفقده أمل الحياة، لا خير في الدنيا بلا عقيدة في الضمير، فلنتركها لأهلها، ولنغن عن حطامها وجاهها ومجدها الكاذب بكأس من خمر، ورغيف من خبز، وصفحة من كتاب، ونظرة إلى وجه جميل، ذلك بلاغ من الدنيا لمن فاته سر الدين …»

أليست هذه خلاصة إلحاد الخيام، وفحوى رباعياته، وفلسفة الحياة عنده؟ فهل هذه طبيعة رجل لا خطر للدين في قلبه، ولا مكان لأسرار الحياة من لبه؟ وهل هي طبيعة خُلقت غنية عن الدين قادرة على أن تعيش بغيره، وأن تفصل بين حقائقه وحقائق هذه الأشياء التي يحتجنها الناس ويلتذونها، ويرضيهم كل الرضى أن يستمتعوا بها مستقلة بذاتها منقطعة عما وراءها غير مكترثين لغاياتها ومضامينها، ولا سائلين عن لبابها وحكمة خلقها؟ قد يكون ذلك حكم الألفاظ على الخيام، أما السريرة فلا تحكم على الرجل هذا الحكم، ولا ترينا من صاحب الرباعيات إلا شاعرًا فيلسوفًا عناه أمر الدين أيما عناية، واستأثر الشوق إلى العقيدة بفراغ قلبه، فلما عز عليه أن يملأ ذلك

الفراغ بما يرضيه ويقنعه، صغرت في عينه الحياة، ومال على الكأس يتخذ من السلوى عن الدين دينًا يجمل به وحشة الحياة ويدفع ملالتها، فإن لم يكن الخيام ممن قصدوا الرمز بالخمر إلى المعاني الإلهية كما كان يفعل المتصوفة، فقد رمز بها إلى تلك المعاني على غير شعور منه؛ فهي عنده كالحرف الذي يرمز به الرياضي إلى القوة التي لا تحصر على الورق، وكأنما كان يحتسيها ليروي بها من يقينه ما لم تروه السماء؛ وليس لمثل هذا يشرب المعاقرون الخمر حين يشربونها، وأقبل عليها يستروح نشوتها، وما هي بالنشوة التي كان يختارها ويود أن يستروحها لو وجد بديلًا منها، ولكن ما حيلة اليائس؟ إنها عوض يتعلل به ولا بد للمرء من علالة.

كذلك تبدي لنا السريرة عجائب ألوانها وأطيافها؛ وتكني لنا بلغة الأضداد عن حقائق أصدق من حقائق الألفاظ والمعاني، فرب إيمان في كلمة كافرة، ورب كفر في صلاة.

الحرية والفنون الجميلة

نظرة في معرض التصوير[1]

يقاس حب الأمم للحرية بحبها للفنون الجميلة؛ لأن الصناعات والعلوم النفعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة مجبرة، وضرورة من ضرورات الذود عن الحياة تدفع إليها مغلوبة مسخرة؛ فالأمم كافة تحرث الأرض وترفع الماء، وتحفر المناجم وتنشئ الأسواق، وتبني على ذلك ما تبني من علوم في الزراعة والهندسة والاقتصاد؛ لأنها محتاجة إلى ذلك كله لا حيلة لها في دفعه، ولا طاقة لها بالتواني فيه والإعراض عن إلحاح دعوته بل أمره، مثلها في ذلك مثل من يأكل الطعام؛ لأنه يجوع، ومن يشرب الماء؛ لأنه يظمأ، ومن يتدثر باللباس؛ لأنه يحس لذعة القر ورعدة البرد، ومن ينام؛ لأنه يشعر بالتعب ينهكه ويتمشى في عروقه وأوصاله، ومن يعمل أي شيء؛ لأنه لا يملك أن يدع عمله ولا يختار ما يشتهيه ويريده، وهذه عيشة لا يكون فيها الإنسان إلا عبدًا للطبيعة مكتوفًا موثقًا لا يمد يده ولا يرخيها إلا مجذوبة بالقيد في حالي المد والإرخاء.

وإنما تعرف الأمم الحرية حين نأخذ في التفضيل بين شيء جميل، وشيء أجمل منه، وتتوق إلى التمييز بين مطلب محبوب، ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء

[1] البلاغ في ٢٦ فبراير سنة ١٩٢٣.

الذوق وإعجاب الحس، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال منظورًا أو مسموعًا وجائلًا في النفس وممثلًا في ظواهر الأشياء، وذلك الذي عنيناه بحب الفنون الجميلة.

فلا يخدعنك صياح الأمم باسم الحرية، ولا تغرنك عظمة صناعاتها وارتقاء علومها؛ إذ الحق الذي لا مراء فيه أنه لا حرية حيث لا يحب الجمال، ولا أنفة من الاستعباد حيث يطبع الإنسان على أن لا يطلب من الأشياء إلا ما يضطر إلى طلبه، ولصورة واحدة قيمة تعجب بها الأمة وتجل عملها، أدل على حرية هذه الأمة في صميم طباعها من ألف خطبة سياسية، وألف مظاهرة، وألف دستور يشرع لها على الورق، ولا عاصم له من نفوس أهلها ولا أثر لحقوقه في معاملاتها، وليس بالباحث حاجة إلى طويل بحث أو عظيم عناء في تعرف نصيب الأمم من الحرية والعزة، إنما حسبه أن يسأل عن متحف من متاحف الفن فيها، فإن لم يجد فقد عرف الحقيقة من أوجز طريق، وإن وجده ففي تلك الدر التي يجده فيها، أنا الضمين له أن يلمس من مخايل الأمة، والدلائل على شعورها، وخطرات نفوس أبنائها في لحظة ما يغنيه عن درس تاريخها، وسبر حاضرها، وإعنات الذهن في التكهن بمستقبلها، ولا سبيل البتة إلى الخطأ في حكم هذا المقياس، إلا أن يكون الناظر قليل الخبرة بمقاديره وأوضاعه.

ولم ننس أن الإنسان مسوق إلى حب الجمال حين يحبه بسائق لا سلطان له عليه، ولا نسينا أن التعلق بالجمال الحي ربما بلغ بصاحبه أن يكون علاقة من علاقات الأسر الممض المرهق لا قبل له بالخلاص منها وانتزاع نفسه من ربقتها، ولكننا نذكر هذا ولا يمنعنا ذكره أن نرى فرقًا ظاهرًا بين من يُساق إلى الاختيار والانتقاء، ومن يُساق إلى الطاعة العمياء، فالإنسان في هذا العالم مسخر لا محالة حتى حين يختار ويريد، ولكن إذا كان لا بد لنا من وصف بعض حالاته بالحرية والطلاقة، فتلك الحال لا تكون في أمر من الأمور أظهر منها في ميوله الفنية ورغباته التي لا دخل للنفع فيها، ولن ترى الإنسان أكمل حرية ولا أطلق إرادة مما تراه في موقف التمييز بين شيئين جميلين كلاهما غير ضروري لجسده، وإن يكن محببًا إلى نفسه.

ثم ينبغي أن نفرق أبعد التفريق بين تمييز الجمال، والتعلق بالشيء الجميل، فإن التعلق من الهوى، والهوى ضرب من الضرورة القاهرة، أما التمييز فلا ضرورة فيه، أو هو أبعد ما يكون عن عسف الضرورة وجبروتها، فلا حرية إذن للإنسان أرقى وأكمل من حرية التمييز بين محاسن الأشياء، ولا حرية لأمة ليس لها نصيب من الفن الجميل.

على أن للفنون الجميلة أيضًا مقياسًا من الحرية لا يضل فيه القياس، فلك أن تقول: إنها كلما ازداد نصيبها من الحرية سمت طبقتها في الجمال والنفاسة؛ وإنها

كلما قل نصيبها منها ابتعدت عن طبيعة الفن الجميل، واقتربت من الصناعات النفعية والمشاغل الضرورية، فلهذا كان التقليد في الفن قبيحًا مزريًا؛ لأنه من العبودية لا من الحرية، وكان الاكتفاء بالنقل عن الطبيعة أضعف مراتب الفن وأسخف مجهوداتها؛ لأنه من عمل الآلات الجامدة، لا من عمل النفوس الحية الشاعرة، ولا يكون الفن فنًّا جميلًا عاليًا إلا حين يصبغ الطبيعة بصبغة النفس التي تراها وتمثلها للناظرين جامعة بين كمال الطبيعة وكمال الحياة، فلو أنك فتشت عن علة تجعل للتصوير الرمزي مكانه الأعلى بين فنون التصوير، لما وجدت لذلك من علة غير وفرة نصيبه من حرية النفس، ولا سيما حين يرمز إلى المثل العليا؛ إذ كانت المثل العليا أرفع الآمال، وكانت الآمال أظهر مظاهر الحرية الإنسانية.

ولقد مرت بي أيام كنت أنكر فيها من حال أمتنا المصرية غلبة الضرورة على جميع مرافقها، وتحكم الحاجة اللازبة في عامة شئونها، كنت أراها أمة زرع وغرس، لكنها لا تُعنَى بغرس الزهر، وتحتاج إلى أن تستجلب العطر من بلاد قصية ليست بأخصب من مصر أرضًا، ولا بأجود منها مناخًا، ولا بأصلح منها لغرس الأزهار واستخراج الأعطار، وكنت أرى مروجًا فيحًا ونبتًا ناضرًا زاهيًا وريًّا عميمًا فائضًا، ولكن ليس في كل ما تنبته هذه الأرض السخية الروية من الفاكهة وحلوى الطبيعة ما يغنينا عن ثمار البلاد الأخرى مما يسهل غرسه في بلادنا، فكنت أبتئس لهذه الكزازة النفسية وأقول: حتى في الطعام!

نعم، فالطعام الصالح كله ضروري نافع للجسد، ولكن من الطعام ما لا بد منه ولا اختيار فيه، ومنه ما يستجمله الإنسان ويتشهاه ويستحليه، فنحن اكتفينا بالطعام الضروري، وتركنا ما فيه لنا اختيار، وأبينا إلا أن نكون مضطرين حتى في الاضطرار، وإلا أن يكون الحشو والسخرة كل همنا من الطعام، لا التلذذ والتفضيل والابتكار.

ولو دام على ذلك حال الأمة المصرية لوجب أن نيأس من خلاصها، وأن نحتسب فيها حظنا من الدنيا، ولقد دار بنفسي هذا الخاطر برهة طويلة فنظمت فيه شعرًا قلت فيه:

اعمل لخبزك ما استطعت فإنه   في مصر أنفس ما ابتغى الأحرار
ما مصر بالوطن الذي تعلو به   همم النفوس وتعظم الأوطار

أرض يجود البر فوق أديمها لـلآكـلـيـن ولا يـجـود الـغـار

وكان ذلك قبل ثماني سنوات أيام كان كابوس الحرب العظمى جاثمًا على صدر مصر، غير أني طويت القصيدة ولم أطبعها فيما طبعت من شعري وقلت: لم يكن ذلك شأن مصر فيما مضى، فما يمنع أن لا يكون ذلك شأنها فيما يلي؟ ولم تخلف الأيام ما أملت، فلم نلبث أن رأينا بشائر للنهضة وطلائع للحرية، لا يعد إرسال الأمل معها باطلًا أو غرورًا، رأينا الرياض والبساتين تأخذ لها مكانًا من الحقول ومن العقول يتسع عامًا بعد عام؛ ورأينا بارقة صادقة في مطالع الشعر والغناء والتمثيل، وها نحن أولاء نستقبل السنة الخامسة التي نرى فيها معرضًا للصور يقيمه المصريون بمدينة القاهرة، ويسجلون فيه بالريشة تحيتهم إلى الحرية في عصر النهضة العامة.

إلى أي حد يبلغ هذا المعرض من رضانا ومن رجائنا؟ إلى الحد الذي يرجى من عمل قومي يحبو في الخامسة من عمره، بل أبعد من ذلك قليلًا، ولسنا مسرفين في الطمع، فلنغتبط بمعرضنا على علاته، وليكن ذلك باعثًا لنا على أن نذكره بمحاسنه وعيوبه، وألا تجد نفوسنا غضاضة في نقده؛ لأننا لا نطمع أن يكون لنا ولا لغيرنا معرض فني مبرأ من العيوب بعد مائة عام، فكيف به بعد خمسة أعوام؟

وعلى هذا نقول: إن الجيد في صور هذا العام نزر يسير، بيد أنه أكثر مما ننتظر في دور النشأة مع قلة ما يلقاه فن التصوير عندنا من إقبال المشجعين ودواعي الترغيب.

ومن جيد صور هذا العام زهريات الأمير محمد علي، وتماثيل الأميرة سميحة؛ فإن في هذه وفي تلك شواهد على أن الإمارة ليست بالحلية الوحيدة التي يتجمل بها مقام الصانعين الجليلين، وللأستاذ أحمد صبري صور بارعة بلغ في بعضها الغاية، ولا سيما صورة «مباركة» التي تكاد تنضح بالخفر الغض في مقتبل الأنوثة، وصورة العمامة التي تكاد تخيل لعينيك حركة اليدين تعملان في لف العمامة، ومن قطعه ذات المغزى الاجتماعي صورة بنت شريدة في حالتي البذاذة والنظافة تريك كيف ينال الشقاء حتى من سحنة الوجه ومعارفه، وكيف يختلف الوجه الواحد في النظر حتى كأنما هو وجهان متباينان، أما العمري بك صاحب المكعبات التي نالت إعجاب الناس جميعًا في العام الماضي فلا يزال موفقًا كدأبه في مزجه بين الفن والفكاهة، ولا يزال يبدع الإبداع الفائق في التقاط أغرب الملامح ببضعة خطوط هندسية، يُخيل إلى الناظر أنها لا تكلف المصور تعبًا كبيرًا وهي من أشق المطالب في هذا الفن.

وللأستاذ راغب عياد صورة «الدرويش يتوضأ» وفيها اقتحام على الخيال وجرأة على التصرف نرجو أن تكون محمودة النتيجة، وله أيضًا صورتان أوجز ما يقال فيهما: إن إحداهما لحم يضحك، والأخرى لحم يحزن ولا روح فيهما ولا عالم يحيط بهما، فإن كان هذا ما قصد إليه فقد أجاد على ما في فنه من بعض القصور المستدرك، وإلا فذلك معنى ظنناه لم يقصد إليه المصور، أما الأستاذ محمود سعيد فصورته «عزيزة» حسنة مرضية، ولكن صوره الأخرى لم تصب حظها من الإجادة التي تعودها منه زوار المعارض السابقة، والنقص في بعضها ظاهر ظهورًا نستغرب كيف لم يتنبه الأستاذ إليه، فإن صورة «نكنوكا» مثلًا أشبه بالدمى منها بصورة الأحياء، ولو أننا شطرنا الصورة شطرين لما اختلف شطر منهما عن الآخر لفرط ما بينهما من التشابه الآلي الممل، وقد بلغ من وضوح هذا النقص أننا استبعدنا غفلة المصور عنه وحسبناه مقصودًا متعمدًا، فخطر لنا أنه ربما أراد على سبيل الفكاهة والتأنق في الفن أن يصور لنا فتاته الصغيرة في شكل دمية!

وقد كان لسيداتنا الفضليات سهم عظيم في الإجادة هذا العام، نذكر منهن على الخصوص السيدة حرم فؤاد سليم بك؛ فلا شك أن صورتها «البسفور» حرية بأن تعد بين أحسن المعروضات.

ولولا خوف الإطالة لذكرنا كثيرًا من الصور الأخرى بالتفصيل، كصورة «النظر الشزر» لخيرت أفندي الغمري وصورة «منصور» لعناية أفندي إبراهيم وصورة «نصر بخيت» لتوفيق أفندي عون وغير هذه مما يضيق عن تفصيله المقام، فنجتزئ بالإشارة إليه معتذرين وقد نعود إليه في فرصة أخرى.

أما العارضون من الأجانب فلهم صنعة جديرة بالتنويه، ولا سيما صورة الطفل في الشمس لزايريس الإيطالي و«الشيخوخة» و«عزيزة» و«فاطمة» لجروجوتيس اليوناني و«الشيال» لكمباجولا الإيطالي و«ضوء القمر» لبواريه دافني الإيطالي، وقد أحسن فيها اختيار التلوين الذي يسلس أحلام الخيال فيحف المنظر من عنده بعالم من الرؤى والأطياف، وأعجبتنا بل راعتنا رسوم الثعالب والأسود والحشرات لكاسينوف الروسي؛ فإن فيها من الألمعية والاقتدار ما يبهر الناظر لأول لمحة، ومن آيات هذا المصور الماهر صورة «اللحن الهندي» التي كبح فيها جماح الألوان الساطعة النافرة كما يكبح السائق القوي جماح الخيل الطائشة العصية، فجاءت منسجمة متناسبة على ما بينها من التباعد، وما في عناصرها من التمرد والشرود، توخى فيها تمثيل منظر من أوابد الألوان

والشهوات الشرقية أو ما يسمونه Oriental Fantasy فلم يخطئ غرضه وأرانا فوق ذلك أنه حتى الأوابد الشرقية والبهرجة الخيالية لها ضوابط وقوانين، وأنه ليس كل اختلاط في الألوان الساطعة يُسمى تنوعًا في التلوين.

وكل هؤلاء الذين ذكرناهم من الأساتذة الضليعين، فَيَسُرُّنَا أن يكون بين مصورينا من يباريهم فلا يخسر، بل قد يربح في هذه المباراة.

وربما أفسح لنا مجال التفاؤل أن لنا من الذكرى في هذه الساعة مكملًا حثيثًا لشوط الأمل، ذلك أن بمصر الآن معرضين للفن لا معرضًا واحدًا؛ فأما أحدهما فمعرض اليوم هذا الذي شهدناه في القاهرة، وأما الآخر فمعرض الأمس في وادي الملوك ذاك الذي أبى إلا ظهورًا ومسيرًا كمسير الشمس، وما كانوا أرادوا به إلا الخفاء إلى الحين المقدور، ويقول الذين حضروا فتحه من ثقات الغربيين أنهم رأوا طرفًا من الفن ودقائق من الصناعة تبز كل ما صاغه اليونان في أسعد عصورهم الذهبية، ولسنا نحن غرباء عن أولئك القوم الذين سبقوا الأمم إلى ذلك الشأو الرفيع، وزينوا التاريخ بذلك الصنع البديع، فإننا نحن أحفادهم وسلالتهم وخلفاؤهم على أرضهم ومجدهم وورثو مواهبهم ومساعيهم، وقد لا يكون بعيدًا ذلك اليوم الذي نسمع فيه مثل هذا الوصف لمعرض من معارضنا الحديثة، وليس علينا إلا أن نحب الحرية كما نهتف باسمها؛ ليكون لنا ما نريده من الفن الجميل، بل ليكون لنا كل ما يتاح للأحياء من مطالب الحياة.

فرح أنطون[1]

مضى ثمانية أشهر على احتجاب ذلك الطيف الذي كان كثيرًا ما يُرى في هذه العاصمة غاديًا أو رائحًا في خطوة وئيدة وعزلة بعيدة، كأنما يسري من حيث لا يعلم الناس إلا حيث لا يعلمون، ذاهب الطرف أنى سار كالعابر من عالم لا يذكره إلى عالم لا يرجوه غير مشغول بأمر الطريق؛ على وجهه سماحة تظللها سحابة من أسف شجي ولوعة مخامرة، وفي عينيه حيرة قرت من فرط القلق فعادت في رأي العين طمأنينة راضية؛ وعلى شفتيه صمت مصر كظيم يصف لك من صاحبه هاتفًا دعا، ثم ألحف داعيًا مناديًا حتى مل وفتر فلم يستمع إليه مصيخ، ولم يجب إلى صوته صدى، فأطبق شفتيه إطباقة من لا ينوي افترارًا ولا يهم بصيحة ولو علقت النار بردائه، مضى ثمانية أشهر على احتجاب ذلك الطيف واحتباس حركته، فكان مغيبه في نفوس المحبين والعارفين رزءًا فادحًا وألمًا بارحًا، ونزعة شديدة وشقة بعيدة، وكان في تصور الخيال خطوة واحدة كخطوة الطيف الهائم، جفلته لواغط الأصوات فأوى إلى ظلمته الساكنة.

مضى ثمانية أشهر على وفاة فرح أنطون.

ولقد رأيت فرحًا مرارًا، ولكني لم أكلمه إلا مرتين أو ثلاثًا، وكانت مرة منها في مكتب «الأهالي»؛ إذ كان يعمل في تحريرها، فتلاقينا في غرفة الأستاذ صاحبها، وتعارفنا على يديه، فسمعت من نبرة صوته وفاق ما رأيت من خشوع نظرته؛ وأحسست موضع دائه

[1] البلاغ في ٥ مارس سنة ١٩٢٤.

فقلت له مؤاسيًا — وكان كلامنا على النهضة السياسية: إنك يا فرح أفندي طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة، وسيعرف لك المستقبل من عملك ما لم يعرفه الحاضر، وستكون حين تفترق الطريقان خيرًا مما كانت في هذا الملتقى المضطرب، فأومأ برأسه إيماءة شاكرة وحرك يده حركة فاترة وقال: «إنه يا أخي تيار جارف، فماذا يحفل المستقبل بالحاضر، وماذا يبالي السائر المغذ بمن كان قبله في مفترق الطريق؟» فبدا لي أن الرجل يئس من الحياة يأسه، وأنه جرب كل سهامه حتى ساء ظنه بالسهام والهدف، على أنه كان إلى يوم وفاته ممسكًا بالقوس لا يحول بصره عن الهدف الذي خدعه؛ وذلك ديدن غالب في النفوس الراجية؛ وهو كهامة الأمل تتردد حيث تفيض روحه.

ما يئس ذلك الفاضل الأبي هذا اليأس، إلا لأنه أبعد منزع الرجاء فلم يكن غريبًا أن يمنى بحسرة المضيع المنبت عن غايته، لم يكن ذلك غريبًا ولو أنه كان في بلاد الغرب الناشط منشؤه، وفي ذلك الميدان الممهد جهاده، فكيف به وقد نشأ في هذا الشرق المسرف الذي يمشي بين الأمم في أطمار الفاقة، ويمزق ما يضفي عليه من نسج العقول تمزيق البذخ والغنى؟ إلا أننا نقول: من أين للشرق المسكين أن يفعل غير ما فعله، ومن أين لعظمائه المغبونين أن يفعلوا غير ما يفعلون؟ كفاهم عزاءً أنهم أضخم من عظماء الغرب واجبًا وأجل منهم قربانًا؛ فإن يكن أمدهم بعد الأين والنصب قريبًا وأثرهم بعد الجهاد ضئيلًا قليلًا فلتكن سلواهم — لا بل فخرهم — أن واجبهم ثقيل، وأن سفرهم على قرب الأمد سفر طويل.

وفرح أنطون؛ كسائر الكتاب الذين يستوحون قلوبهم، ويقطرون على القرطاس من دمائهم، مفكر تؤثر في تفكيره عوامل الحياة، وتنبث في نفسه ألوان الجو الأدبي الذي يحيط به، ولقد فاتني أن أحيط بكل ما كتب الأديب الفقيد، ولكن الذي قرأته من كتبه ناطق بحياة صاحبه يدل على أنه من وحي ذهن لا تمر به مذاهب الفكر الشائعة في زمانه عبثًا، ولا تتعارض حوله تيارات الحياة بغير جدوى، ولعل أصوب ما يقال في كتاباته: إنها خير دليل على اتجاه تيار الفكر في أيامه وخاصة في نشأته الأولى؛ أي: في عهد الصبا المتفتح للدنيا المقبل على كل جديد الذي قل أن يوصد بابه في وجه طارق من طوارق الأفكار الجميلة، أو يضن بموضع في نفسه على ضيوف الأحلام اللاعبة والخواطر الوسيمة.

نشأ فرح أنطون في سورية، وكانت نشأته في أواسط النصف الأخير من القرن التاسع عشر، فبقي في حياته الفكرية أثر واضح من وطنه المكاني ووطنه الزماني، فأما

وطنه المكاني فظاهر الأثر في حملته على رجال الدين وشغفه بالمؤلفات التي تنحي عليهم، أو تخفض من دعواهم وتقوض من دعائم سلطانهم، فمن ذلك إكثاره من الكتابة عن تلستوي وتلخيصه لكتاب رينان في «تاريخ المسيح» واشتغاله بالمقارنة بين «الدين والعلم والمال» وبين ما يتنازعه سدنة هذه الأرباب الثلاثة من سيادة على الضمائر والأجسام، ومن ذلك دعوته إلى الفصل بين الكنيسة والحكومة، ورأيه الذي ارتآه في كلامه على ابن رشد ذاهبًا فيه إلى انتقاد الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية في الخلافة الإسلامية؛ وهو الرأي الذي كان من أسباب فشله وكساد مجلته «الجامعة».

ولعل سائلًا يسأل: ولماذا يكون التحدي البيِّن للنفوذ الديني خاصة من خواص النشأة السورية؟ فأقول لهذا السائل: إنني كنت كذلك أعجب لهذا الأمر، وأستغرب الغيظ الشديد الذي تتوهج به كتابة السوريين الأحرار حين يحملون على النفوذ الديني في بلادهم، ويصفون تغلغله في كافة شئون قومهم، وكنت لا أعرف لذلك علة حتى تذكرت القوة التي يقبض على زمامها رجال الدين في سورية، فخطر لي أنه لا عجب؛ لأن رجال الدين هناك ربما كانوا أقوى الطوائف الدينية في العالم، وأوسع رعاة الكنائس إشرافًا على حياة أتباعهم، فقد جمعوا بين الزعامة في الدين، والزعامة في السياسة، والزعامة في العلم، وناهيك بها من سطوة هائلة تغري بالتحدي وتضرى بالمناجزة! أما سبب اجتماع هذه السطوة لهم، فللحوادث التاريخية التي حدثت عقب غارات الصليبيين وعقب الاتفاق على الامتيازات الأجنبية دخل عظيم فيه، وخلاصته القريبة أن طائفة رجال الدين كانت في البلاد السورية ولا تزال معقد آمال الشعب «المسيحي» في الحرية السياسية؛ لما بينها وبين الحكومة الفرنسية والحكومات الأوروبية الأخرى من صلة معروفة؛ وأنها كانت ولا تزال قائدة الأفكار وقدوة المسترشدين؛ لأنها منشئة المدارس، وطابعة الكتب، ومربية الصغار والكبار، وإذا اجتمعت لفئة واحدة أزمة السطوة الروحية من كل جانب كما اجتمعت لفئة القسيسين السوريين، فغير عجيب ألا يرضى عنها، وأن يتبرم بها فريق الشبان المتعطشين إلى المعرفة الحرة التواقين إلى الآراء المتجددة، من أصحاب النفوس الأبية، والعقول الطليقة، والأخلاق المعتقة من أسر التقاليد والعادات؛ وغير عجيب أن يجعلوا تحديها والإغراء بها هجيراهم وشغلهم الشاغل في كل ما يدرسون ويكتبون، وهذا ما تراه في كتابات فرح أنطون مع شيء من الرفق والاعتدال؛ وتراه على تفاوت في الجرأة وغلو اللهجة في كتابات الأدباء السوريين المهاجرين إلى الأقطار الأمريكية.

أما وطنه الزماني فأثره ظاهر في الطريقة الكتابية التي اتبعها في عهده الأول ولم يغيرها إلا قليلًا في عهده الأخير، ونعني بها طريقة الكتاب القائلين «بالعودة إلى

الطبيعة»؛ وهي كما لا يخفى الطريقة التي كانت كتبها وآراؤها ميسورة للقارئ الشرقي في ذلك العصر حين يأخذ في مطالعة الآداب الفرنسية؛ ولا سيما الخفيف القريب المتناول منها، فلما ترعرع فرح واشتاقت نفسه إلى ما عند الغربيين من زاد الفكر ولذة النفس، ألفى بين يديه كتب روسو وبرناردين وغيرهما، تدعوه إلى موائدها السهلة الهنيئة، فأقبل عليها ولهج بها وتملكت لبه، وأصابت من فطرته الوادعة الكريمة موقعًا حسنًا، وحق لها أن تصيب ذلك الموقع؛ لأنها كانت في عصرها أصدق ما يُعبر به عن سآمة النفوس من آفات المدنية وأدرانها وجور الطغاة من ساسة القرن الثامن عشر، ويخيل إليك أن أديبنا كان يكتب بقلم من أقلام أولئك الفلاسفة والأدباء الذين تعشقهم وأغرم بآرائهم لقرب مأخذه من مأخذهم، ومشاكلته إياهم في أسلوبهم وطلاوة عبارتهم، ولا أقول إنه كان يقلدهم أو يترسم خطاهم؛ فإني أجله عن ذلك، ولا أضعه دون برناردين مثلًا في منزلة أو صفة، ولكني أقول: إنه توافق في الفطرة، وتطابق في النظرة، يسلكه في مضمارهم ويتقدم به إلى صف الكثيرين منهم، على أنني لا أحسبه استمر طويلًا على الإيمان بعقيدة العودة إلى الطبيعة وابتغاء السلام في حظيرتها؛ إذ هي عقيدة لا تثبت على تجارب الأيام واختبار حقائقها، ولا تبهر النظر في ضوء المذاهب المستحدثة بعد روسو وتلامذته، ولا أشك في أنه اجتواها وأعرض عنها بعدما زاول من حقائق الدنيا ونظر في دارون ونيتشه، فإن الاطلاع على دارون ونيتشه ومن حذا حذوهما، ينشئ للنفس إحساسًا جديدًا «بمسئوليات» الحياة يغض من قداسة الرجعة إلى الطبيعة، ويجعل النكوص من المعترك وصمة وعارًا، هذا فضلًا عن أن الطبيعة التي يصورانها ليست بالملاذ الأنيس، ولا بالملجأ الأمين من شرور المدنية وأوضار المجتمع، إنما هي والمدنية سواء في حكم تنازع البقاء، وبطش الأقوياء بالضعفاء، والأشرار بالأتقياء.

وفي مناجاة الكاتب لشلال «نياجرا» وقفة تريك العابد يمسح صنمه ويؤنبه ويسبح باسمه ويذكر له قلة غنائه عنه، تريك فرحًا يحب الطبيعة وينكرها ويلومها ويعذرها، ويقول فيها ما يقوله الكافر الذي يود لو يؤمن، والمؤمن الذي شق عليه أن يفكر؛ ففي مزاجه حنين إلى عقيدته القديمة فيها، وفي عقله نبو عنها وسوء ظن بها، ومن هذا النزاع بين مزاجه وعقله استملى مقالًا من غرر ما يقرأ على نمطه في آدابنا الحديثة؛ وبث زبدة حياته وصفوة تجاريبه في بضع صفحات لا يمل تكرارها، وعندي أنها حسب كاتبها من أثر في عالم الكتابة إن لم يكن له قط أثر سواها.

كان فرح أنطون كاتبًا على استعداد للرواية والقصص؛ وكانت ملكته القاصة تظهر أحيانًا في مقالاته الأدبية والسياسية كما تظهر في رواياته وحكاياته؛ فمال به هذا

الاستعداد إلى وضع الروايات، فأحسن وارتفع في روايته «أورشليم الجديدة» ثم تقلبت به صروف، وألمت به محن، وتجرع من مرارة الخيبة مرارًا، وطلب إليه وهو بين اليأس والرجاء أن يترجم أو يكتب للمسرح فلبى وبدأ بداءة حسنة، ولكنه لم يحقق بغيته ولم يصنع شيئًا يليق به أو يُضاف إلى محاسنه، وقد حضرت إحدى رواياته التلحينية أخيرًا، فما أطقت الصبر على أكثر من فصل منها، ولم أر في موضوعها، ولا في فنها، ولا في غنائها، ولا في تمثيلها، ولا في الجمهور الذي يسمعها أثرًا لفرح أنطون الذي نعرفه، ولا علامة على ملكته السامية ومكانته الأدبية، وهي زلة نأسف لها ونعتبر بها، ولكن هل هو أول من يلام على اضطراره إلى هجر ملكته والخروج عن جادته؟ ألم يكن يربح في الرواية الواحدة من هذه الروايات ما يعدل ربحه من جميع مؤلفاته ومترجماته الصالحة؟ فمن المسئول عن ذلك؛ أهو أم الجمهور الأحمق المأفون؟ وماذا كان يصنع فرح أنطون إن لم يُؤلف تلك الروايات؟ ألا فلنعلم أننا إذا كنا لا نختار للأديب النابغ المريض المنقطع الموارد إلا أن يموت بيننا على الكيمان جوعًا، فقد يحق لذلك الأديب أن يختار لنفسه خاتمة أسلم وأكرم من تلك.

عبقرية الجمال[1]

وصف فتاة

تنظر إلى النساء الجميلات في بعض أوقاتهن فيُخيل إليك أنهن قد نسين ما فيهن من جمال، وأنهن قد خرجن من حلته عرضًا، كما يخرج الملك من طيلسانه ساعة يتبسط فيها بين خاصته وندمانه، أو كما يتنحى صاحب المنصب عن تكاليف منصبه في خلوة من خلواته ليكون رجلًا من سواد الناس، أما هذه الفتاة التي رأيتها فلا تنسى جمالها ولا طاقة لها بأن تنساه، ولا يسعك أن تتخيلها ناسية له أو عارية منه؛ لأن الجمال فيها والجميلة شيء واحد، وحري بها أن لا تنسى جمالها وأن لا تُرى بعيدة عنه؛ إذ كان كل من يراه لا ينساه ولا يسهل عليه بعده، وقد ينسى كل شيء غيره ليذكره.

لها طلعة سماوية المعاني، يدلك كل موقع نظرة من ملامحها على معنى لا يشاركه فيه غيره، وليست كهذه الطلعات المشاعة التي تخفي من ملامحها ما تخفي فلا تنقص من دلالتها شيئًا، وقد تزداد على الإخفاء جمالًا، لها طلعة كاملة تزيدها ملامحها حسنًا وتزيد هي حسن ملامحها، وكأنما تعلم ذلك من نفسها فهي تأمرك أن «تؤمن» بجمالها إيمان العجائز، ولا تقبل منك أن تتقراه وتبحث أسراره وتتأمل مغازيه بينك وبين نفسها! وأحسبها لو لم تر جمال محياها قط في مرآة، لما كانت لها وقفة غير وقفتها

[1] نشرت بالعدد الأول من مجلة المشكاة.

هذه، ولا مشية غير مشيتها، ولا مخيلة غير هذه المخيلة التي أراها، ذلك لأنها لا تملك مع جمالها إرادة ولا هوى، فهو الذي يبدو في العيون كما يشاء، ولا شأن لها هي به، ولا سلطان لها عليه، وكذلك تكون عبقرية الجمال، وكذلك بلاغته التي ترتجلها الطبيعة بلا كلفة ولا ابتذال.

وفي النساء جميلات يتهن في جمالهن، كما يتيه في ثياب العارية مستعيرها، فهن لا يوارين عن نظر العارف البصير أن هذا الجمال خلعة عليهن يلبسنها ولا حق لهن فيها، أما هذه الفتاة فلها عزة صاحب الملك في ملكه بين تراث أسلافه وأسلاب يمينه؛ عزة مفاضة على من يلبسها لا تشوبها كلفة، ولا تحيط بها غرابة، ولا يمليها اختيار، وإذا رأيت ملامح الحسان التي كأنما تقول لك: «ما بالك لا تنظر إليَّ، ألست جميلة؟» أو تقول: «انظر إليَّ، انظر؛ فإنني جميلة» فهذه الملامح الواثقة المطمئنة لا يكرثها رأيك، ولا يعنيها نظرك، ولكنها تقول لك وكأنما هي مغضبة: «إنني جميلة على رغم أنفك!» ولا تقول لك ذلك حتى تطل عليك من كبريائها غرارةً طاهرة تمسح غضاضة النفس فلا تأبى أن تجيبها باسمًا: «نعم، أنت جميلة على رغم أنفي!»

وهكذا يكون الإيمان بعبقرية الجمال؛ فهو إيمان على البديهة، لا على الروية والاستدلال.

وجمال المرأة حلة من نسج الطبيعة، ولكنه بعد حلة كسائر الحلل يلبسها أهلها كما يلبسها غير أهلها، فكم من مليحة تحس وأنت تنظر إليها أنك في حل من محو ملاحتها، وأنك إن نزعتها لم تكد تنزع عنها شيئًا من لحمها ودمها! فهي طلاء أو هي برقع أو هي تزويق، ولا يمنعك إلا الحياء أن تصيح بها: «اذهبي فغيري هذه الملابس التي عليك»، أما إذا اتسق الجسم، واعتدل هندامه، ونضجت حلاوته، واستوت أجزاؤه، وانسكب عليها رواؤه، فأي اختيار يبقى للجمال؟ إنه لا مفر له من النزول هناك، إنه من نسج الجسم، وله نصيب في كل موضع منه؛ وليس هو بالخلعة التي تستره ويجاد بها عليه، إنه حلة لا تنفصل عن لابسها؛ لأنها لونه الذي تنضح به طبيعته ونوره الذي تشعه حياته، كاحمرار الوردة، واخضرار الشجرة، ونضرة الفاكهة، ووهج الجمرة المتقدة لا افتراق بينها؛ ولا عذر لمن يجن بغير هذا الجمال.

وكل وجه يتجلى فيه هذا الجمال إنما هو كلمة كبرياء تنطق بها الطبيعة فلا ننفسها عليها، ولا عجب، أو ننفس على الشمس نورها وعلى الزهرة شذاها! فهاتي أيتها

الطبيعة الصناع كلماتك وأكثري منها وكرريها ورتليها، إنه لا نهاية لأساليبك الخلابة التي تكررين بها معنى كلمة الكبرياء التي تنطقين بها في وجوه الحسان، وإنا لتصادفنا الطلعة البرزة الفاتنة، فتبهتنا وتملك حواسنا، وتملأ من نفوسنا فجاءة كل فراغ فيها للشوق على الجمال، فنحار كيف اجتمعت هذه الشمائل، ونعجب لمن يقول لنا: إن في العالم غير هذه الصورة شيئًا من الصور يدعى جميلًا، ونحسب أن «المتحف» الذي نحمله في غدواتنا وروحاتنا بين قلوبنا ورءوسنا لا يتسع فيه بعد اليوم محل لغيرها، ثم لا نلبث أن ندير أبصارنا حتى تلقانا ثانيةً وثالثةً ورابعةً، بل ألوف بعد ألوف تروعنا كلهن هذه الروعة، وتذهلنا كلهن هذا الذهول.

وهذا كله من كلمات الطبيعة الخالدة، فيا لها من عجوز ثرثارة!

نظرات في الحياة[1]

على ذكر رسالة الغفران

المعري رجل تكشفت له ضلالات الحياة، وتقشعت عن بصيرته غشاوة أباطيلها، ولكن هل هذا ثناء وتزكية أو هو ثلب وتنقص؟ وهل من كمال حياة الحي أن ينظر إلى الحياة نظرة المعري التي لا ترى إلا فتنة وغرورًا، ولا تجد فيها ما تحمده وتقبل عليه، أو أن ينظر إليها نظر المفتون بها المستغرق في أطوارها المندفع إلى مراميها؟

ولنشبه الحياة بامرأة يتوسمها الرجال، فأي الرجلين أصدق نظرًا إليها وأجود فطرةً وأبين عن حقيقة وصواب، الذي تعجبه وتحركه وتكشف له عن محاسن مرغوبة، ومباهج مرموقة، ويستهويه منها ما يستهوي الرجل من المرأة، أو الذي ينظر إليها فيراها جسمًا من اللحم والدم والعظام، ثم يمعن في التجرد من الهوى، فيراها جرمًا من المواد العضوية التي يوجد مثلها في نبت الأرض، وفي أخس ديدانها؟

أو فلنشبه الحياة تشبيهًا آخر فنخال أنها صورة صوَّرها عبقري مبتدع في فنه، فهل نحن مصيبون حين ننقدها ونقدرها فإذا هي أصباغ وألياف، لا تختلف عن الأصباغ التي في القناني والعلب، ولا تنماز عن الألياف التي في عروق الشجر وعيدان الخشب، أو

[1] نشرت في البلاغ الصادر يوم ٨ أكتوبر سنة ١٩٢٣، وكتبت هذه المقالة والمقالات التي تليها بمناسبة ظهور تلخيص لرسالة الغفران من عمل الأديب كامل أفندي كيلاني.

نحن أدنى إلى الصواب حين نرى فيها اقتدار مبدعها، ونلمح في الصورة خلجات نفسه، وخواطر قريحته، وجمال معناه وما يرمز إليه؟! لكل وجهة يتجه إليها، ولكن النظر الأول أجدر بالحي وأخلق بالكائن الموجود، أما النظر الآخر فليس في الحقيقة نظرًا؛ لأن النظر يقتضي التمييز والتباين، ولا تمييز ولا تباين حين يذهب الناقدون هذا المذهب، ويسترسلون في رد الأشياء إلى ما يسمونه حقائق لها وأصولًا، فإنما هم منتهون في آخر الأمر إلى حالة يستوي فيها الأعمى والبصير والحي والميت؛ إذ هم رادون الحياة والأحياء كلها لا محالة إلى ذرات متشابهة، ثم إلى عماء لا نهاية له ثم إلى ماذا؟ ثم إلى وجود كعدم، وشيء كلا شيء، وكون لا كون فيه بغير حد ولا فاصل يحسر عنه نظر البصير، ولا يفقد منه العمى شيئًا.

وعلى أنه ما هي ضلالات الحياة وأباطيلها؟ لأكاد أقول: إنني أتأمل هذه الحياة فلا أجد فيها ما هو أحق وأصدق وأرسخ في قرار الأشياء من هذه الضلالات والأباطيل، نعم! فلا ريب أن سراب الحياة أصدق من بحرها، ووعدها أوثق من حاصلها، وأملها أقرب إلى الحس من موجودها، بل نقول: إنه لا سراب على التحقيق في الحياة، ولا يمكن أن تنخدع الحياة عن هداها، وإلا فأين ترى يكون السراب لو أنه كان! ففي خارج الحياة لا يكون لنا سراب، وفي داخلها لا يكون السراب سرابًا، وإنما هو ماء ترتوي منه العطاش، وتنطفئ به وقدة القيظ، وننتفع به ونزرع على شاطئه، فنجني أحسن الثمر وأجمل الأزهار، وخليق بمن يرتاب في صدق ما نقول أن يذكر الأمل، فيذكر أي سراب هو في نظر الحس القريب والعقل الكليل، ثم عليه أن يذكر بعد ذلك أي بحر هو للظامئين الضاربين في مفاوز الحياة الخابطين في مجاهلها الذين يملأون مزاودهم وهم يحسبونها موكاة خاوية، ويشربون ملء نفوسهم وهم يتخيلونها ملتاحة صادية، وليقل لنفسه: كيف يكون البحر إن لم يكن هذا السراب الخادع بحرًا متلاطم الأمواج بعيد القاع محييًا للنفوس مميتًا لها، كما يحيي كل بحر ويميت؟!

وإذا أخذنا في سبر حقائق الحياة بمسبار المعري، فأي باطل أبطل من المجد، وأي ضلال أضل من حب النسل؟ كل ما هنالك وهمٌ يتبعه وهمٌ وحلمٌ يفيق منه على حلم، وأشواط تبدأ وتعاد «واجتهاد لا يؤدي إلى غناء اجتهاد.»

نرى التشمير فيها كالتواني   وحرمان العطية كالنجاح

ومن تحت التراب كمن علاه فلا تخدعك أنفاس الرياح

فما جدوى هذه الغصص كلها، وما غايتها، وما الفرق بين الغاية فيها والبداية؟ أجل ذلك مما يصح أن يقال، إلا أنه ينبغي أن لا يكون الإنسان حيًّا حين يقول ذلك ويعمل بما يوجبه، أو ينبغي أن يقول لنا ما هو الصدق إن كان هذا كذبًا، وما هي الحكمة إن كان هذا غرورًا، فإن لم يكن في الحياة صدق ولا حكمة، فما ضرنا أن نؤمن بالباطل الذي لا نجد ما يبطله، ونركن إلى الغرور الذي لا نعرف ما يزيفه، وماذا علينا أن ننسى القاموس لحظة، فندعو الأشياء بغير أسمائها، ونُسمي الكذب صدقًا، والغرور حكمةً ونحن في ذلك صادقون؟

والحق أنه يجب أن يساء الظن بكل فلسفة ترفض ما يسمونه أباطيل الحياة رفضًا باتًّا، وتتباهى بالخلاص كل الخلاص من ضلالاتها وأوهامها؛ لأن الحياة تاجر يعرف قيمة بضائعه المرغوبة، فلا يبيع النافق من بضاعته دون الكاسد، ولا يرضى أن تشتري منه أنت على ما تشتهي وتُريد، ولكنه يبيعك مع كل سلعة رائجة عشرات من سلعه المهملة المزهود فيها، فإن قبلت مضى في معاملتك، وإن لم تقبل لم يبعك شيئًا، ولو أغليت له الثمن وألحفت في التوسل والرجاء، فلا يغتبطن أحد بسلامته كل السلامة من غرور هذه الإنسانية، ولا يحسبن ذلك فخرًا وفضلًا؛ فإن السلامة التامة من غرورها لا تكون إلا بالخلو التام من كمالاتها وفضائلها، ولا خيار للإنسان في هذا الأمر ولا سبيل إلى ازدراد الحلوى التي في ثمرة الحياة دون بزورها، فإما حياة — بزورها وحلواها — وإما لا حياة! على أن البزور هي بيت القصيد في معظم الأحوال؛ لأنها هي الجرثومة التي تنبت منها الحلوى وتنمو وتنتقل من زمان إلى زمان، ولو لم يختلط بعض الحياة ببعض هذا الاختلاط لما قاربنا غير حلواها السائغة الشهية، ولنبذنا الجرثومة المرة الخالدة فخسرنا خسرانًا كبيرًا.

وإنما يؤتى العقل الناقد في هذه القضية من ناحية الالتباس بين إرادة الحي وإرادة الحياة، ذلك أن للحي إرادة وللحياة إرادة، وليس من الضروري أن تتفق الإرادتان في كل شيء، بل لعلهما على اختلاف دائم في كثير من الأشياء، هذه المعدة وهي أبسط أدوات الحياة في تنفيذ إرادتها وإنجاز مطالبها، ألا تكلف الإنسان السعي والجهد من حيث يُؤْثر هو الدعة والعافية؟ ألا تأبى عليه القرار، ويأبى هو إلا القرار لو ملك التصرف والاختيار؟ وليست هي مع ذلك بمخطئة في إرادتها، ولكنه هو المخطئ فيما يُريد، وقس

على ذلك سائر الأعضاء فيما تؤديه من وظائف لا اختيار للحي فيها، ولا سلطان له عليها، فالذين يقصرون النظر على إرادة الحي يحكمون بالبطلان والضلال على كل سعي لا يئول إلى منفعته، ولا يقبض على ثمرته بيده وينظر إلى نتيجته بعينه، أما الذين يلهمون إرادة الحياة، فإنهم يعرفون الحق من هذه الأباطيل والضلالات، ويشعرون بأنها لا تأتي من لا شيء ولا تذهب سدًى، ولا تسلط على الأفهام والغرائز عبثًا، ويعلمون أن الحي لم يُخلق ليجني ثمرة الكون كله، وأنه ليس كل ما يخسره المرء ضائعًا مفقودًا، ولا كل ما يخدعه ويغريه ضلالًا كاذبًا ووهمًا فارغًا؛ لأنه إن فقده هو جناه غيره وإن خفي اليوم فقد يظهر غدًا، ومن الوهم مثلًا أن يشغف الأب بابنه، كأنه يستفيد من هذا الشغف لنفسه، ولكن ليس من الوهم أن يتصل حبل الحياة، وأن يضمن الناس البقاء، فهكذا تنقلب الخدعة حقيقة واضحة عندما تتسع الدائرة وتمتد المسافة، وهكذا تقرأ الأشياء بلغة الفرد فتفهم على وجه، ثم تقرأ بلغة الإنسانية فتفهم على وجه آخر شديد الاختلاف عن ذلك الوجه المحدود.

ومن تمام الحكمة وأصالة الفطرة أن يفرغ الرأي في اللغتين، ويعبر فيه عن الإرادتين، وأن يجيء ذلك من طريق البداهة أو من طريق الروية على السواء، أما المعري فلم يكن لإرادته حظ كبير من فلسفته، كان فرديًّا في رأيه فرديًّا في معيشته، وليس من مجرد الاتفاق أنه كان رهين المحبسين، وأنه هو الراهب القائل فيما قال:

تواصل حبل النسل من عهد آدم   إليَّ، فلم توصل بلامي باء
تثاءب عمرو إذا تثاءب خالد   بعدوى، فما أعدتني الثوباء

التشاؤم وأدوار العمر[1]

كان المعري رفيق صباي، عرفته منذ عشرين سنة فلزمته وأقبلت على حديثه أتلقفه وأترنم به، وكان أشوق ما يشوقني منه ذلك السخط الذي تنضح به دواوينه، وذلك الترفع المشوب بمرارة النقمة والألم، وتلك الثورة الساكنة والحرد الصادق الذي لا يقبل التوبة، ثم مضت أيام وسنون بلوت فيها من آلام الحياة ما كنت أتخيله، ورأيت من أوضار النفوس ما كنت أتمثله، فأصبحت أحق بالسخط والتبرم، وأولى بالثورة والتمرد، وأقمن أن يزداد إعجابي بشعر المعري وأن تتوثق صداقتي له، ولكن ما هكذا حدث كما كنت أقدر، بل تغيرت وفتحت الكتاب الثاني من دروس الحياة على استطراد بعيد عن فحوى كتابها الأول، فأنا اليوم أجل المعري، ولكن لا أستشيره وأستمع لحديثه، ولكن لا أصغي إلى سخطه، وإذا أصغيت فليس ذلك الإصغاء الطويل الذي عودته من قبل، ولا ذلك الإقبال المطبوع الذي لا كلفة فيه ولا تجمل، وإنما هو إصغاء بالسمع دون القلب، وإقبال فيه من الأدب أكثر مما فيه من الميل والرغبة، وكثيرًا ما التفتُّ إلى نفسي فجأة، فإذا أنا متشاغل عن حديثه بأحاديث أخرى ما كانت تشغلني عنه فيما مضى.

وكان أول ما قرأت من شعر المعري ضاديته السهلة الجزلة التي يقول في مطلعها:

منك الصدود ومني بالصدود رضى   من ذا عليَّ بهذا في هواك قضى

[1] البلاغ في ١٥ أكتوبر سنة ١٩٢٣.

بي منك ما لو غدا بالشمس ما طلعت من الكآبة أو بالبرق ما ومضا

والتي يقول منها:

إذا الفتى ذم عيشًا في شبيبته فما يقول إذا عصر الشباب مضى

تلك قضية كانت عندي لا غبار عليها فلا شك فيها ولا مناقشة، أليس الشباب زهرة العمر وصفوة أيام الحياة؟ أليس الشباب غنيًّا بثروة الحياة، عزيزًا بصولة الفتوة، جميلًا بنضرة الصبا، سعيدًا بنشوة الحب؟ أليس في سن الشباب تخصب العواطف، وتتألق الآمال، وتغرد خواطر النفس تغريد الطير المبكر في فجر الربيع؟ بلى، فكيف يذم الشاب عيشه وماذا يقول إذا صحا من هذه السكرة وصار إلى سن الريب والتجربة والتكاليف الكثيرة؟

إلا أن القضية منقوضة من بعض وجوهها؛ إذ ليس هذا أيضًا ما يحدث كما كنا نقدر؛ فالشباب — ولا نكران — ظالم حين ينقم على الحياة، ولكن ما أشبه الظلم بجهل الشباب وشرته؟ فما من خصلة من تلك الخصال التي ذكرناها للشباب إلا فيها مدعاة لذم العيش في حالة من الحالات وإن كانت في نظر الشيخ لهي غاية الآراب وبلاغ النفس من رضى وإعجاب، فالشباب سن الغنى فهو سن القلق، وهو سن الحب فهو سن اللوعة، وهو سن الإقدام فهو سن الندم، والشباب سن الزهور والجمال فهو سن الدالة والتجني، وكأنما الشاب صبي الحياة المدلل الذي تحنقه الهفوة، ولا يقنعه العطاء ولو كثر، عودته الحياة الكرم فتعود الطمع وذهب يشكو كثيرًا؛ لأنه يطلب كثيرًا، ولا عجب أن يتعاطف الشاكي والمتشائم، ثم لا عجب أن يجد الفلاسفة المتشائمون معظم أنصارهم بين مراتع الشباب الخضراء لا في قفار الشيخوخة الموحشة.

ولا يعرف الشباب ما فيه من نعمة حتى يقارنه بغيره؛ أي حتى يدبر عهد الشباب أو يهم بالإدبار، هنالك يفهم حنين الشيوخ إلى عهد الصبا، وتغني الشعراء بذكرى لياليه ولذاذة جهله ومتعة غروره وتيه غلوائه، هنالك يشتهي ما كان يتبرم به، ويحمد ما كان ينقم عليه، ويضن بما كان يسرف في إنفاقه، فأما في دولة الشباب فلا حرص ولا إشفاق، وليس إلا التبذير وقلة المبالاة بما بين اليدين من كنوز الحياة ونفائسها، وما أقل من يقول مع المتنبي:

ولقد بكيت على الشباب ولمتي مسودة ولماء وجهي رونق
حذرًا عليه قبل يوم فراقه حتى كدت بماء جفني أغرق

نعم ما أقل من يبكي على الشباب هذا البكاء، وفي نفسه بقية من ثقته، وعلى وجهه مسحة من رونقه! إن للشباب لثقة لا تزول إلا بزواله، وإن أكبر ما يأسف له الشيخ بعد فوات الشباب إنما هو تلك الثقة، ذلك أنها تحرمه فرصًا كانت وشيكة أن يتملاها في إبانها، فأفلتها من بين يديه اعتمادًا على دوامها، وكأس صفو كان متاحًا له أن يشتفها فأهرقها جهلًا منه بمقدارها، وهي تلك الثقة التي كثيرًا ما أعمته عن خلل كان هينًا عليه أن يرتقه في حينه، وضرر كان أحرى به أن يتقيه قبل استفحاله، إنما يأسف الشيخ على لذة كان من حقه اغتنامها فلم يغتنمها، وخطأ كان ميسورًا له اجتنابه فلم يجتنبه، وإلا فعلام البكاء ولدى الباكين أيام وليالٍ باقية لاغتنام تلك اللذة، واجتناب ذلك الخطأ؟ إنما على فوات هذه الفرص تطول الحسرة ويشتد الندم، ويبكي الباكي حتى يغرق بماء جفنه لو بقي للشيخ هذا المعين الثرار من الدموع الطيعة، ولو تسنى لشاب أن يفقه ما يبكي من الشباب الراحل قبل فواته لما طال نظره في أعقاب تلك الجوهرة المجهولة، ولما وقف في مفترق الطريق ينظر إليها كما ينظر العابر الذاهل إلى الشهاب المختطف في الأفق البعيد.

فغير عجيب إذًا أن يكثر دعاة التشاؤم في أجمل أدوار العمر وأحفلها بمسرات الحياة، وغير عجيب أن ترى الناس يميلون إلى الرضى والأنس بالحياة كلما طالت عشرتهم لها، وريضت نفوسهم لمكارهها وطيباتها، هذه سنة كثير ممن صحبوا هذه الشيخة الفتية ونزلوا على حكمها تارةً وأنزلوها على حكمهم تارةً أخرى، فجيتي حولته السن من «الفرترية» إلى «الفاوستية» وهيني تغير سخره من الزمن فصار مداعبة للحياة وتبسطًا معها بعد أن كان تبكيتًا لها وازدراءً عليها، ونيتشه أعرض عن أستاذه شوبنهور وانتقض عليه بعد أن تعبد بعبادته وأخلص له الحب والولاء زمنًا ليس بالقصير، والمعري نفسه ثاب إلى شيء من الطمأنينة والإيمان فحمد أشياءً كان يذمها في شبيبته، وسكن إلى تداول الحالتين فعلم أننا:

إذا فزعنا فإن الأمن غايتنا وإن أمنا فما نخلو من الفزع
وشيمة الأنس ممزوج بها ملل فما ندوم على صبر ولا جزع

وألف الآلام فاستهان بها، و:

إذا ألف الشيء استهان به الفتى ..... فلم يره بُؤسى يعد ولا نُعمى

وقد يشاهد مثل هذا عند كل فتى وكل شيخ من الكاتبين وغير الكاتبين، فكلهم شكا في الحياة أمرًا ثم ألف ذلك الأمر، وكلهم ذاق من مائدة التشاؤم فاستعذب طعمه واسمترأ اسمه، ثم تغير له ذوقه وتنكرت له معدته، ولكنا نريد أن نتريث هنا متنبهين؛ لئلا نحسب الشكوى العارضة تشاؤمًا فلسفيًّا، أو نجاري أولئك الذين يخالون أنفسهم من المتشائمين وما هم في حقيقة الأمر إلا من الشاكين المتذمرين، فالشاب يشكو، ولكنه قل أن يتشاءم، والشيخ يرضى ولا يلزم من ذلك أن يكون متفائلًا، فلربما قنع المرء لقلة ما يطلب وضعف ما يحرك نفسه من بواعث الحياة ويثير سخطه من ثوائرها، ولربما شكا ونفسه مكتظة بالشعور طافحة بالحياة لكثرة مطالبها في قلبه، وشدة دفعتها في عروقه، وقوة اضطرابها في عواطفه، فهل يُسمى هذا متشائمًا وإن حسب نفسه كذلك؟ كلا ليس هذا تشاؤمًا بالمعنى الصحيح، وما أجدر التشاؤم أن يكون دليلًا على نضوب في معين الحياة، وشح في نصيب صاحبه من التخيل والشعور.

وبعدُ، فماذا ينبغ أن يفهم من قولنا: إن الإنسان يحنق على الحياة؛ لأنه يطلب منها الكثير؟ هل معناه أن الراضين عن الحياة لا يطلبون منها إلا قليلًا، وأن الرضى عن الحياة مقرون بضعف الثقة بها وسوء الظن بآمالها وأمثلتها العليا؟ هل معناه أننا نأخذ من رضى الحياة بقدر ما ندع من طلب الكمال؟ ليس هذا المعنى الذي أردناه، وما من قصدنا أن نقول: إن الإيمان بالمثل الأعلى موقوف على الحانقين الساخطين، وإن اليأس أو القنوع من ديدن الراضين المستبشرين، إننا لا نسمي الرجل بعيد المطامع؛ لأنه يطلب الغنى من مصباح علاء الدين، ولا نسميه فاتر الهمة ضعيف الأمل؛ لأنه يطلب الغنى من منجم أعدت معداته وسبرت أغواره ودرست مراقبه ومنحدراته، ولقد يكون الأول أعز مطلبًا وأبعد غايةً من الأخير، ولكن ماذا على من يطلب من غير حساب أن يطلب الدنيا والآخرة؟

الخيال في رسالة الغفران[1]

هب أننا عمدنا إلى كتاب من الكتب الجغرافية فغيرنا عناوينه وأسماءه، وجعلنا في موضع كل علم من أعلامه اسمًا من أسماء الأساطير والخرافات، وزعمنا أن هذه الحقائق التي اشتمل عليها الكتاب وصف لعالم من عوالم الجن، أو كوكب من كواكب السماء، أيجوز لنا بعد هذا التبديل أن نعد هذا الكتاب بدعة من بدع القرائح وعملًا من أعمال الخيال؟

وهب أننا تناولنا تاريخ الدولة الرومانية، أو أية دولة من الدول البائدة، فرويناه على المستقبل بدلًا من روايته على الماضي، وأجريناه مجرى التنبوء عما سيكون بدلًا من إجراءه مجرى التاريخ لما قد كان، ونقلنا وقائعه من معاهدها التي حدثت فيها إلى واد من أودية السحر أو فج من فجاج الآخرة، فهل يصبح هذا التاريخ إذن قصيدة من قصائد الملاحم المأثورة أو طرفة من طرف الفنون؟

وعلى هذا النحو يمكننا أن نسأل عن حقيقة رسالة الغفران: هل هي قصة تاريخية أو بدعة فنية؟ وهل العمل الأكبر فيها للخيال أو للدرس والاطلاع؟ وهل كان المعري فيها شاعرًا مبتكرًا أو كان قاصًّا أديبًا وحافظًا يسرد ما قد سمع ويروي عمن سبق؟ والصواب في أمر هذه الرسالة أنها كتاب أدب وتاريخ وثمرة من ثمار الدرس والاطلاع، ليست بالبدعة الفنية، ولا بالتخيل المبتكر، وقد سلك المعري فيها مسلك التلطف في القصص، فهو يورد طائفة من أخبار الشعراء والأدباء ونتفًا من أشعارهم وملحهم، ويضيف إليها حوارًا كان يقع مثله بين النحاة والرواة ممن تقدمه، فيعزوه هو إلى الشعراء أنفسهم،

[1] البلاغ في ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٢٣.

ويجعل أولئك الشعراء مرجعه الذي يفصل له فيما كان من الخلاف على لحن عباراتهم وضبط ألفاظهم ونوادر تراجمهم، فينحلهم آراءه في ذلك الخلاف، ويلقنهم حكمه فيما يحسبه هو صوابًا أو خطأً من أقاويل النقاد وأسانيد الرواة، فهو كان في تلك الرسالة إما مؤديًا لأخبار من سبق ناقلًا لأحاديثهم، أو معلقًا برأيه على تلك الأخبار المؤداة والأحاديث المنقولة، وليس في كل هذا عمل كبير للتخيل والاختراع.

ولم ننس أن المعري نقل كل ما تقدم إلى جنة الخلد، وأنه وصف لنا الجنة وطيباتها، وما أعدَّه الله لأهلها من عيش رخيم ونعيم مقيم وشهوات مطاعة ودعوات مجابة، وذكر لنا كيف ينظر المتقون إلى الطير السابح، فيسقط بين أيديهم مشويًّا مطهيًّا، وكيف يتشوقون إلى الثمر اليانع، فينتفض أمامهم خلقًا سويًّا، فأسهب في هذه الصفات ما أسهب وأجاد فيها ما أجاد، ولكن أي شيء من هذه الأشياء لم يكن من قبل ذلك معروفًا موصوفًا؟ وأي خبر من أخبار الجنة المذكورة لم يكن في عصره معهودًا للناس مألوفًا؟ كل أولئك كان عندهم من حقائق الأخبار ووقائع العيان ينتظرونه ويؤمنون به ويصدقون أنهم ملاقوه في ساعة من ساعات الرضوان، كما يصدقون أنهم داخلو بغداد أو مصر إذا شخصوا إليهما، فرسالة الغفران في هذا الباب أقرب إلى الكتب الجغرافية وأوصاف الرحلات المشاهدة منها إلى أفانين الشعر ومخترعات الخيال، وأشبه بالتواريخ المدونة منها بالنبوءات المؤملة والغرائب المستطرفة.

ولم يكن الخيال من ملكات المعري التي اشتهر بها، ولم يكن هو نفسه يحب أن يوصف بالقدرة عليه، بل لعله كان يكره أن يُنسب إلى أهله، ويراه منافيًا للصدق مخالفًا للأمانة في القول، ويحسب المحاسن المتخيلة من باطل الزخرف ولغو الكلام، وكأنه كان يريد أن يبرأ من الخيال حين قال في فاتحة لزومياته «كان من سوالف الأقضية أني أنشأت أبنية أوراق توخيت فيها صدق الكلمة ونزهتها عن الكذب والميط.» وكأنه كان يشير إلى هذا المعنى حين ختم تلك المقدمة بقوله: «إني رفضت الشعر رفض السقب غرسه والرأل تريكته، والغرض ما استجيز فيه الكذب واستعين على نظامه بالشبهات، فأما الكائن عظة للسامع، وإيقاظًا للمتوسن، وأمرًا بالتحرز من الدنيا الخادعة وأهلها الذين جبلوا على الغش والمكر، فهو إن شاء الله مما يلتمس به الثواب، وأضيف إلى ما سلف من الاعتذار أن من سلك في هذا الأسلوب ضعف ما ينطق به من النظام؛ لأنه يتوخى الصادقة ويطلب من الكلام البرة.

ويُروى عن الأصمعي كلام معناه «أن الشعر باب من أبواب الباطل فإذا أُريد به غير وجهه ضعف.» وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب، وهو من القبائح، وزينوا ما نظموه بالغزل، وصفة النساء، ونعوت الخيل والإبل، وأوصاف الخمر، وتسببوا إلى الجزالة بذكر الحرب، واحتلبوا أخلاف الفكر وهم أهل مقام وخفض في معنى ما يدعون أنهم يعانون من حث الركائب وقطع المفاوز ومراس الشقاء.»

فالمعري كان ينكر أن يصف شيئًا لا حقيقة له من الحس، ويأبى على الشعراء أن يتقولوا بما لا يعانون، ويتوصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب وتزيينه بالغزل والحماسة، ويعتذر من ضعف نظام اللزوميات باجتنابه غواية الزور فيها والتزامه الصدق والبر؛ أي: إنه كان يحتجز مخيلته، ويتهم وسواس قريحته، ويحب أن يخرج صدقه للناس عاريًا من كل زخرف وطلاوة، فكانت ملكة الخيال فيه على قصورها وضعفها مكبوحة لا تنطلق إلى مداها، وكان هو إلى التمحيص والتعمق أميل منه إلى التحليق والتجميل، ولسنا نعني أن نقول: إن الشاعر يدان باعترافه، ويؤخذ بحكمه على ملكاته، فإن هذا يلزمنا أن نصدق كل مغرور في دعواه، وأن نخلط بين حقيقة المرء، وبين ما يراه المرء لنفسه من الحقيقة المحببة إليه، وليس هذا من الصواب، ولا من الإنصاف في شيء، ولكننا أردنا أن نبين ضعف سلطان الخيال على ملكات المعري، وغلبة النزعة الفلسفة فيه على السليقة الفنية؛ وأن نستدل من رأيه في الأخيلة الشعرية على قلة تمكنها من طبعه وسهولة انصرافه عن فتنتها وإفلاته من أوهاقها، وما عهدنا أن يسهل الإفلات منها على ذي قريحة مطبوعة على التخيل.

ومن القصد في الحكم أن نقول هنا: إن رسالة الغفران لم تخل من آثار الخيال، ولم تعطل كل العطل من حلية الشاعرية، وهذا من البديهيات، وإلا فكيف كان يتأتى أن تخلو من خيال وأن تعطل من شاعرية؟ وكيف كان يتهيأ للمعري أن يتوخى الصدق الحسي في الرسالة، وأن يفصل بين الخيال والحقيقة في رواية هذه الغيبيات، ولو تنبه لذلك جهده وحاوله بكل ما أوتي من قدرة؟ فأقل ما في الأمر أنه رجل كفيف نشأ على أن يستعين بالتصور الوهمي على إدراك الصور المرئية، فلا بد له من قدر من التخيل تكسبه إياه المعالجة إن لم يكن قد طُبع عليه طبعًا، وأنه مارس الشعر والتوصيف، ولن تخلو الممارسة من فائدتها في تنمية الملكات وإذكاء الخواطر، وأنه يتحدث بأمور يختلف تصورها باختلاف متصوريها؛ لأنها من الغيبيات التي لم تسمعها أذن ولم يلم بها نظر، فسبيله — سواء أراده أم لم يرده — أن يمزج بالوصف شيئًا من هواجس نفسه ويغشيه بمسحة من صبغة فكره؛ فيكون له فيه فضل فوق فضل النقل والرواية.

وهذا ما صنعه المعري في هذه الرسالة، فهي رحلة قديمة كما قلنا، ولكنه أعادها علينا، كأنه قد خطا خطواتها بقدميه، وروى لنا أحاديثها، كأنما هو الذي ابتدعها أول مرة، فقد أعارها هواه وأشربها روحه، فهشت لها جوانحه، وتمنى فأعانه التمني على التخيل، ولا عجب أن يشغل المعري قلبه بمتع الجنات، أو يتشاغل بها بعد إذ حرمته الدنيا متعها، وحرَّم هو على نفسه ما بقي منها، فإن اللحم والدم لا ينسيان حظهما من الحياة نسية واحدة! ولا بد من يقظة للنفس في بعض أوقاتها التي تخلو بها إلى شياطينها وتنفرد بغرائزها ونزعاتها، وما حرم المعري طيبات هذه الدنيا إلا لقلة مؤاتاتها، وأنفته من أن يتبذل في طلبها، ويخل بوقاره واحتشامه في الأخذ بأسبابها والتصدي لشئونها، على أنه كم من لحظة قال فيها لنفسه:

أيأتي نبي يجعل الخمر طلقة فتحمل شيئًا من همومي وأحزاني!

أو قال في إخلاص وأسف:

تمنيت أن الخمر حلت لنشوة تجهلني كيف اطمأنت بي الحال
مقل من الأهلين يسر وأسرة كفى حزنًا ما بين مشت وإقلال!

قبل أن يفيء إلى حلمه فيقول:

وهيهات لو حلت لما كنت شاربًا مخففة في الحلم كفة ميزاني

أو يقول:

لو كانت الخمر حلًّا ما سمحت بها لنفسي الدهر لا سرًّا ولا علنا

فأما والخمر التي يشتهيها في رسالة الغفران خمر الجنان التي أعدها الله للصالحين من عباده، فلا حرج عليه أن يصف مجالسها، ويتحدث بمنادماتها ولا هو واجد — إن تمناها — من يلومه على هذا التمني أو يلجئه إلى مثل ذلك الاستدراك السريع!

إن رسالة الغفران نمط وحدها في آدابنا العربية، وأسلوب شيق ونسق طريف في النقد والرواية، وفكرة لبقة لا نعلم أن أحدًا سبق المعري إليها — اللهم إلا إذا استثنينا محاورات

لوسيان في الأولمب والهاوية — وفذلكة جامعة لاشتات من نكات النحو واللغة، ذلك تقدير حق موجز لرسالة الغفران، أما أن ينظر إليها كأنها نفحة من نفحات الوحي الشعري على مثال ما نعرف من القصائد الكبرى التي يفتن في تمثيلها الشعراء، أو القصص التي يخترعونها اختراعًا، أو ينظر إليها كأنها عمل من أعمال توليد الصور وإلباس المعاني المجردة لباس المدركات المحسوسة، فليس ذلك حقًّا، وليس في قولنا هذا غبن للمعري، أو بخس لرسالة الغفران، كلا ولا هو مما يُغضب المعري أن يقال هذا القول في رسالته.

ملكة السخر عند المعري[1]

مِمَّ يَسْخَرُ الإنسان؟ إنه ينظر إلى مواطن الكذب من دعاوى الناس فيبتسم، وينظر إلى لجاجهم في الطمع وإعناتهم أنفسهم في غير طائل فيبتسم؛ وهذا هو العبث وذاك هو الغرور.

فالعبث والغرور بابان من أبواب السخر، بل هما جماع أبوابه كافةً، وكل ما أضحك من أعمال الناس، فإنما هو لون من ألوان الغرور، أو ضرب من ضروب العبث، وكثيرًا ما يلتقيان، فإن الغرور هو تجاوز الإنسان قدره والعبث هو السعي في غير جدوى، ولا يكون هذا في أكثر الأحيان إلا عن اغترار من المرء بنفسه وتعد منه لطوره.

والناس يعلمون ذلك بالبداهة، فهم يعلمون أن الغرور والعبث مادة الضحك وجرثومته التي يتفرع منها كل مضحك من الأعمال والأقوال، ويجربون ذلك كل يوم في مداعباتهم لصغارهم وامتحانهم لقوة أطفالهم، يقبض الرجل كفه لابنه الصغير على غير شيء، فيأخذه بأن يفتحها ويعده بكل ما يجده فيها إذا هو قوي على فتحها، فيجاهد الطفل في ذلك ما يجاهد؛ يقوم ويقعد، ويشتد ويحتد، ويلتوي ويعتدل، ويرفع أصبعًا بعد أصبع فإذا الذي رفعه قد عاد فأطبق مرة أخرى، ويعييه الجهد فيركن إلى الملق والخديعة، وهو في كل هذا يحسب نفسه قادرًا على أن يغلب أباه عنوةً وقسرًا، أو يغلبه خديعةً ومكرًا؛ وهذا هو الغرور.

ثم تلين له تلك القبضة فيفتحها، فإذا هي خاوية، وإذا بذلك العناء الذي أجهده وبهره قد ذهب سدى؛ وهذا هو العبث، ومن هذا وذاك تضحكنا الطفولة وتعجبنا

[1] البلاغ في ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٢٣.

غرارتها وكبرياؤها ونتخذها تسلية ولهوًا، ولكن هل يضحكنا من الكبار شيء غير هذا؟ وهل مهازل الحياة ومساخر التمثيل إلا صورة مكبرة من هذه اللعبة الصبيانية، وسذاجة مركبة من هذه السذاجة البسيطة؟

وإذا كان هذا معدن السخر وأصل الدعابة، فما أجدر رجلًا كصاحب رسالة الغفران أن يكون ساخرًا؟ بل ما أجدره أن لا يكون له عمل في الحياة غير السخر؟ إنه رجل استخف بالحياة جمعاء، وهانت عليه الدنيا بما وسعت، فما من دعوى من دعاوي الناس تتنزه عن الغرور في اعتقاده، وما من غاية من غايات الناس لا تنتهي في تقديره إلى عبث فارغ وخديعة ظاهرة، كلهم مغرور وكلهم عابث وكلهم متعلق من الأقدار بمثل تلك القبضة التي يعييه أن يفض أصبعًا منها، حتى إذا فضها أو خطر في وهمه أنه فضها لم يجد ثم شيئًا، أو وجدها ملأى بما يشبه الفراغ سخية بما ليس يختلف عن الحرمان، وكلهم محتقب عدة لا تنجح، ومتقلد سلاحًا لا يصيب:

ورب كمي يحمل السيف صارمًا   إلى الحرب والأقدار تلهو وتسخر

لا بل هبه وصل إلى الحرب بسيفه الصارم، وقاتل وظفر وسلم فماذا عساه يغنم؟ ألعله الثناء على الأفواه؟ أو لعله عرش مملكة؟ إن كان ذاك وقلَّ أن يكون، فلعمر أبي العلاء ما قصارى الثناء والسمعة:

وما يبالي الميت في لحده   بذمه شيع أو حمده؟

وما العروش والدول، وما الملوك والأقيال؟ فلكم غبر على هذه الأرض من جيل، وكم زال فيها من مجد أثيل وملك عريض طويل:

وكم نزل القيل عن منبر   فعاد إلى عنصر في الثرى
وأخرج من ملكه عاريًا   وخلف مملكة بالعرا

ماذا مضى من قبلنا؟ ماذا يأتي بعدنا؟ ما نحن؟ ماذا يبلغ من عقبى سعينا وغاية تدبيرنا، وأي شيء يختلف على توالي الأعصر من سنة الدهر وأطوار الحوادث، التي لا بداية لها ولا نهاية؟

نـزول كـمـا زال آبـاؤنـا ويبقى الزمان على ما ترى
نهار يضـيء وليل يجيء ونـجـم يـغـور ونـجـم يرى

وهذه الأنجم الغائرة الطالعة ما شأنها في ذلك الفضاء، وما نهاية دورانها، وماذا يلحق بها في أجواز سمائها؟ أتسري أم تقف؟ أتخبو أم تظل هكذا مضطرمة على المدى؟ أيعفيها ذلك الناعب القابع في كسر داره من قضائها الحتم؟ أيشفع لها عنده سناؤها ووضاءتها ونظامها وأبدية آفاقها في شيء مما سبق به حكم الفناء؟ لا عفو ولا شفاعة، إنها لفانية وإن أجلها لمنظور، وإنه ليشرف على ساحة الأكوان؛ فإذا هي أشلاء وأنقاض مطمورة بأنقاض، أشلاء كواكب لا أشلاء جسوم، وأنقاض عوالم لا أنقاض أطلال ورسوم، وقد يشك ولكن شك من يهز كتفيه كأن الأمر لا يعنيه، ولا يبالي على أي وجه يصير، فهل تطفأ الشمس أو لا تطفأ؟ يجوز، نعم:

يجوز أن تطفأ الشمس التي وقدت من قبل عاد وأذكى نارها الملك
فإن خبت في طوال الدهر جمرتها فلا محالة من أن ينقض الفلك

وقد يجزم ويبرم، فإذا هو جزم لا فكاك منه، وإبرام تحس فيه صرامة القضاء:

زحـل أشـرف الـكواكب دارًا من لقاء الردى على ميعاد
ولنار المريخ من حدثَان الد هر مطفٍ وإن علت في اتِّقاد
والثريا رهينة فافتراق الشـ ـمل حتى تعد في الأفراد

فدنيا كهذه الدنيا التي يلحظها المعري أي شيء فيها يستحق العناء، وأي عناء فيها يجل عن السخر؟ أي خطر لمهمة من المهام بين مصارع أكوان ومشاهد آباد وأزمان؟ أليس من ينشد ملكًا أو ثراءً في هذه المدرجة العاثرة كذلك الهالك الذي يفتقد حليته أو ساعته في السفينة الهاوية إلى قاع اليم؟ كلاهما مضحك! بل ما من شيء إلا وهو مضحك

في هذا الكون العامر بالخراب الثابت على التداعي والزوال! وهل نسينا أن القبر يضحك من تزاحم الأضداد؟ فهكذا تتشابه الأمور فإذا الهزل كالجد، وإذا الحلم كالعيان:

وشبيه صوت النعيِّ إذا قيـ ـس بصوت البشير في كل واد

لا بل هو كل شيء ككل شيء، هو العلم كالجهل، والحق كالباطل، والهدى كالضلال:

وقد زعموا الأفلاك يدركها البلى فإن كان حقًّا فالنجاسة كالطهر

فعلام إذن يرعج الإنسان نفسه، وبأي شيء يحفل، وما اجتهاده في التدبير والتقدير وتغيير ما كان بما سيكون؟ ألا إننا لنسعد ونشقى عبثًا، ونسعى ونسكن عبثًا، ونرجو ونقنط عبثًا، ونبكي ونضحك عبثًا، ومن وراء ذلك كله هاتف يهتف بنا في غير رفق ولا رحمة:

تقفون والفلك المحرك دائر وتقدِّرون فتضحك الأقدار

نعم تضحك الأقدار وحق لها أن تضحك، ولئن ضحكت الأقدار لقد سمعنا من خلل ضحكاتها العالية رواعد قهقهتها التي تغمر الأرض والسماء جميعًا، تهاتف ذلك الشيخ الساخر المتنكب عن طريق الدنيا العابرة في زاوية من زوايا المعرة.

ففي المعري ملكة السخر التي في الأقدار، وهو يضحك حين تضحك، ويسخر مما تسخر هي منه؛ لأنه ينظر بعينها، ويقرأ خطوطها الغامضة في كتابه، ويطل معها على ساحة واحدة.

فالسخر هو ملكة المعري حقًّا، لا التجميل ولا الخيال. وإنه لمن سخر الأيام أن يكون المعري أو يكون المتشائمون عامة من أطبع الناس على السخر، وأفطنهم إلى مواطن الضحك، فقد يلوح أن ذلك من التناقض الغريب والتماجن المكذوب، أيكون أقرب الناس إلى الشكوى أقربهم إلى الضحك والسخرية؟ هذا عجيب، ولكنه مع ذلك هو الحقيقة المطردة والقياس المستقيم.

إن المتشائمين مستخفون بالدنيا، وما السخر وما الاستخفاف؟ فلعلهما بعدُ ابنا عمومة إن لم يكونا أخوين شقيقين أو توءمين، ومن استخف بشيء فقد سخر منه؛ أو كان كالساخر منه في وجهة النظر إليه.

والمتشائمون يستخفون بالدنيا؛ لأنهم لا يرون فيها نعيمًا يؤبه له، ولا وطرًا يستحق أن يُسعى إليه، وإنما يعتريهم ذلك من دقة الإحساس، وتفزز الخاطر، وشدة تبريح الألم بنفوسهم إذا مسها طائف منه ولو من بعيد، وناهيك بما يعتريهم من عذاب التناقض بين الفكر والإحساس؛ بين فكر يرى أعظم الأشياء أهون من أن يكون لها شأن خطير؛ وإحساس يجعل لكل همسة من همسات الحياة شأنًا، بل شئونًا خطيرة.

فلذلك — أي لدقة إحساسهم — تنغص عليهم لذاتهم وتنتابهم الأحزان والأشجان وتغلب عليهم الكآبة والقنوط، ولذلك — أي لدقة إحساسهم أيضًا — يفطنون إلى دخائل النفس الخفية، ويستمعون إلى دبيب الوساوس المتنكرة، فتنفضح لهم المضحكات والمغامز، ويتراءى قبلهم وحدهم نفاق الطوايا وذبذبة الضمائر، فإن بكوا فحيث يجهل الناس البكاء، وإن ضحكوا فحيث يغفل الناس عن أسباب الضحك، وهذا أيضًا باب من أبواب الشقاء؛ إذ لا تجد في الأشقياء أشد شقاءً ممن يبتلى بجهل الناس إياه فلا يشاطرونه ألمًا ولا سرورًا، ولا يفقهون سرًّا لبشاشة منه أو عبوس، وكأنما هو إذ يمشي بينهم هائم في صحراء بلقع لا نجي فيها ولا معين، أو كأنما هو بينهم سجين غريب اللسان بين أيدي زبانية موكلين بتعذيبه وإيجاعه، وما ظنك بمن يضاف عليه ألم الوحدة إلى آلام المصائب اللازبة والمحن المتراكبة؟

وكم من شقاء غير هذا تجره على دقاق الإحساس من المتشائمين ملكة السخر وسرعة الفطنة إلى المضحك من أخلاق الناس! فمن هذا الشقاء الكثير حذرهم من الضحك ونصبهم الناصب في توقي السخرية والبعد عن الجليل والدقيق من شبهاتها، فهم يحذرون السخرية؛ لأنهم يشحذون سلاحها؛ وهم يغلون في الفرق من مظانها؛ لأنهم يعرفون مناشئها، وفي ذلك بلاء لهم وأي بلاء.

ولا يبعد أن يكون هذا الخوف أول ما وسوس للمعري فجنح به إلى اجتناب الناس ولزوم داره، فقد كان الرجل شديد الاحتفاظ برصانته وإبائه، وكان عظيم الإكبار لصفة الوقار، خصها بالذكر في رثائه لأبيه فقال:

ويا ليت شعري هل يخف وقاره إذا صار أُحدٌ في القيامة كالعهن
وهل يرد الحوض الروي مبادرًا مع الناس أم يأبى الزحام فيستأني

هذا وهو قد رثى أباه في شرخ الصبا وأوائل الشباب؛ أي في سن الخفة والطيش وأوان العجلة والرعونة.

ولقد كان مع عزلته في داره إذا أراد أن يأكل انتحى جانبًا من الدار مخافة أن يبدو من أكله بعض ما يُعاب أو يُزدرى، وكان يشتهي الخمر فلا يثنيه عنها إلا أنها تحل عقال العقل، وتطلق اللسان بالهذر، وكان يخشى أن يطول عمره، وأكبر ما يخافه من طول العمر أن يهرم فيخرف فيعود أضحوكة لمن رآه وفي ذلك يقول:

وما أتوقى والخطوب كثيرة من الدهر إلا أن يحل بي الهتر

ومن كان هذا حذره من الضحك وخجله من السخرية، فلن تطيب له عشرة الناس، ولن يستريح منهم إلى مودة أو حفاوة، ولا شك أن الصبر على العزلة أولى به وأروح له وأهون عليه من اختلاط يعرضه لضحكة مؤذية أو لمزة جارحة؛ وهذا أيضًا من جنايات السخر على التشاؤم، ولكنهما كما قلنا رفيقان بينهما كثير من وشائج الرحم وأواصر المعرفة.

السخر في رسالة الغفران[1]

من دواعي فلسفة السخط (أو التشاؤم) في الطبائع الخيرة أن يكون الإنسان مجبولًا على الإحساس بالواجب والشعور باللياقة، ذلك أن الذي يجبل على هذا الخلق يرى الأشياء كما هي كائنة، ثم يراها كما يجب أن تكون فلا يلبث أن يجد في كل شيء نقصًا، ولا يلبث أن يجد في كل شيء باعثًا للأسى والأسف وداعيًا إلى النقد والمذمة، فيكون غضبه أكثر من رضاه، وحزنه أعم من فرحه، ويكون إلى التنفير والقول بالتشاؤم أميل منه إلى التبشير والقول بالتفاؤل.

ومن دواعي ملكة السخر في الطبائع الخيرة أن يكون الإنسان مجبولًا على تلك الخصلة بعينها؛ أي أن يكون حي الحاسة الخلقية عظيم الشعور بالواجب واللباقة؛ لأن المرء إنما يضحك من كل شيء يوضع في غير موضعه، ويظهر بغير المظهر الواجب له، وفي غير الصورة اللائقة به؛ يضحك من الشيخ المتصابي، ومن الغبي المتداهي، ومن الريفي الجلف الذي يتخايل في زي أهل الحضر، والوضيع المهين الذي يولع بسمت الأعزاء من أصحاب الشأن والخطر، يضحك ممن يصول صولة الشجاع المتقحم حتى إذا لاحت له بارقة من الوهم هرب هروب الجبان المذعور، وممن يتغنى بالسماحة والجود حتى إذا دعي إلى البذل ظهر منه البخل وحار كيف يخلص من مأزقه ويفلت من الشرك الذي وقع فيه بسوء رأيه؛ وممن يتصدى لختل الناس فإذا هو مختول من أهون سبيل، أو يتقدم للعبث بمن يظن فيه الغفلة والحمق، فإذا هو هزأة لذلك الغافل الأحمق في نظره.

[1] البلاغ في ٦ نوفمبر سنة ١٩٢٣.

فالضحك — على هذا — مقارنة سريعة مفاجئة بين حالة تراها وحالة تتخيلها؛ حالة كائنة وأخرى واجبة، حالة صحيحة ثابتة وحالة كاذبة مدعاة؛ مقارنة بين الظاهر والباطن، وبين الحاصل والواجب، وبين المشاهد والمقدر، ولا يقوى على هذه المقارنة في سرعة وفطنة غير الذهن المطبوع على تمثل الأشياء في صورها الحقيقية المثلى ووجوهها الصحيحة الواجبة، ومن هنا يغلب أن يكون السخر باعثًا قويًّا على فعل الواجب ومراعاة اللياقة والوقوف على حد الكرامة.

ألا ترى أن الناس يقولون لمن ينصحونه: افعل هذا لئلا يضحك الناس عليك؟ فهم يدركون العلاقة بين الضحك والواجب، ويشعرون بالقرابة بين ملكة السخر والحاسة الخلقية، ويعلمون أن البصير بواجباته بصير كذلك بمواضع التقصير وأسباب الزراية والسخرية، ولكنهم يدركون ذلك على صورة مبهمة ملتبسة، فيستغربون لأول وهلة أن يقال لهم: إن الطبع الساخر هو الطبع العارف بواجبه المحتفظ بكرامته، وإن الوقار والضحك قد يأتيان من عنصر واحد، ولا غرابة في الأمر لو نظرنا إليه من هذه الوجهة.

ولقد كان المعري شديد الاحتفاظ بالكرامة قوي الشعور بالواجب، كان يحمل على نفسه مضاضة الفاقة وشظف العيش، لا لأن أبواب الرزق مغلقة دونه، ولا لأن السعة محرمة عليه، ولكن لأنه يضن بكرامته أن ينال منها نائل، وأن تمسها دسيسة من مزاحم ماكر، أو فرية حاسد متطاول؛ وكان يعف عما يشتهي من لحم الحيوان وألبانه، وينهى أن يقتل البرغوث، وأن يفجع النمل في العسل لا خشية من شر ذلك الحيوان، ولا طوعًا لشرع شارع، ولكن لأنه يكره البغي ويستحي أن يدين غيره بما لا يدين به نفسه؛ ولأنه يعرف من معنى الواجب أنه شيء يفرضه الإنسان على نفسه، ولا يعرف من معناه ذلك الشيء الذي يفرضه عليه غيره.

فقد اجتمعت للمعري إذن خصال ثلاث: هذا الشعور النادر بالواجب، وتانك الخصلتان اللتان ذكرناهما في المقال السابق وهما: الاستخفاف بالدنيا، ودقة الإحساس، وكل هذه الخصال من دواعي التشاؤم، وكلها أيضًا من دواعي السخر، فلا جرم يكون المعري الساخر ضريب المعري المتشائم؛ وتكون ملكة السخر فيه أول ما يسترعي النظر من تصانيفه وثمار قريحته.

هذه الملكة تظهر في نثر المعري ظهورها في شعره، وهي أظهر ما تكون في رسالة الغفران التي نحن بصدد الكلام عليها الآن، ففي هذه الرسالة كان المعري ساخرًا جادًّا

في السخر؛ يخرج التشاؤم مخرج التفاؤل، ويعرض اليأس في ثوب الأمل؛ ويبتسم من آمال الناس في الدنيا والآخرة، ثم يعود فيبتسم من ابتسامه، ويعبث بالكافرين ويعرض بهم في ظاهر القول وهو بالمؤمنين أشد عبثًا وأبلغ تعريضًا، وقد وُفق في بعض أحاديث الرسالة توفيقًا يذكرنا بغمزات هيني، وتقريعات كارليل، ودعابة سرفانتس؛ وغيرهم من كبار الساخرين والهجائين الذين تعتز الآداب الغربية بآثارهم ويعدها الكثير من قرائنا لغوًا وهذرًا، لخلطهم بين الهزل والسخر، وقلة تمييزهم بين ضحك المجون والبطالة، وضحك المعرفة والشعور العميق.

انظر مثلًا إلى كوخ الحطيئة في الجنة، يذهب صاحب المعري «فإذا هو ببيت في أقصى الجنة كأنه حفش أمة راعية، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة! وعنده شجرة قميئة ثمرها ليس بزاك.

فيقول: يا عبد الله! لقد رضيت بحقير.

فيقول: والله ما وصلت إليه إلا بعد هياط ومياط وعرق من شقاء وشفاعة من قريش وددت أنها لم تكن.»

فتأمل كيف ضن المعري على الحطيئة بقصر واحد حيث القصور لا عداد لها ولا كلفة في بنائها، ومثل في خلدك حال الحطيئة وقد أدخل الجنة بعد شق النفس، فإذا هو بائس الدارين وساكن أكواخ في الأرض وفي السماء، وإذا هو لئيم غير زاكي المنبت، خبيث اللسان، ناكر للجميل، كما كان في الدار الدنيا، فهو ينتفع بشفاعة قريش ويود أنها لم تكن، وينجو من النار ولا يحمد الله على ما صار إليه، كأنه لا يزال يتمثل بقوله:

سئمت فلم تبخل ولم تعط طائلًا   فسيان لا ذم عليك ولا حمد

وإن شئت أن تستعين على استحضار صورة الكوخ في الجنة، فتمثل موكبًا من مواكب الملوك الفاتحين تمشي فيه بغلة أبي دلامة، أو رهانًا في مضمار العتاق المسومات يدخله حمار كحمار المسيح الدجال الذي تنبئنا عنه الأساطير، وانظر كيف يكون مرأى ذلك في النظر ووقعه في الخاطر! فكوخ الحطيئة في عليين هو بغلة أبي دلامة في موكب الملوك وحمار المسيح في رهان الجياد، وهو في جملته وتفصيله صورة مضحكة عريقة في الفكاهة، بليغة في السخر والدعابة.

وانظر إلى قصة الإوز في الجنة، يمر بابن القارح صاحب المعري رف من إوز الجنة «فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لأمر — ومن سأل طير الجنة أن يتكلم — فيقول: ما شأنك؟

فيقلن: ألهمنا أن نسقط في هذه الروضة فنغني لمن فيها من شرب.

فيقول: على بركة الله القدير.

فينتفضن فيصرن جواري كواعب يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المزاهر وأنواع ما يلتمس من الملاهي» ولا يزلن في غناء وقصف وإنشاد أشعار حتى يبدو للشيخ فيقول للنابغة الجعدي: «يا أبا ليلى، إن الله جلت قدرته منَّ علينا بهؤلاء الحور العين اللواتي حولهن عن خلق الإوز: فاختر لنفسك واحدة منهن فلتذهب معك إلى منزلك تلاحنك أرق الألحان، وتسمعك ضروب الألحان، فيقول لبيد بن أبي ربيعة، إن أخذ أبو ليلى قينة وأخذ غيره مثلها، أليس ينتشر خبرها في الجنة فلا يؤمن أن يسمى فاعلو ذلك أزواج الإوز؟ فتضرب الجماعة عن اقتسام أولئك القيان.»

وكأني بخلائق المعري المتوزعة في كتبه قد ظهرت كلها في هذه الكلمة الأخيرة، ففيها مزح مليح وسخر ظريف؛ وفيها فوق ذلك دليل على شعوره باللياقة، وحذره من التعرض للضحك، وزجره النفس عن شهواتها ولذاتها من أجل ذلك وأمثاله، وصدق بلوتارك صاحب التراجم المشهورة؛ إذ قال: إن نكتة واحدة تنقل عن الرجل قد تغني في الدلالة عليه ما لا تغنيه الترجمة المسهبة والحوادث الكثيرة.

وشبيه بهذا في الدلالة على شدة اتقاء المعري للضحك، وحضور الحذر منه في ذهنه حواره الذي أجراه بين عدي بن زيد وابن القارح؛ إذ يسأل هذا عديًّا في إعراب بيت من شعره فيقول له: «دعني من هذه الأباطيل! ولكني كنت في الدار الفانية صاحب قنص، فهل لك أن نركب فرسين من خيل الجنة فنبعثهما على صيرانها، وخيطان نعامها، وأسراب ظبائها، وعانات حمرها؟ فإن للقنيص لذة!

فيقول الشيخ: إنما أنا صاحب قلم، ولم أكن صاحب خيل، وما يؤمنني إن ركبت طرفًا وأنا كما قال القائل:

لم يركبوا الخيل إلا بعد ما كبروا فهم ثقال على أكتافها عنف

... أن يقذفني على صخور زمرد فيكسر لي عضدًا أو ساقًا فأصير ضحكة في أهل الجنان ...» وهذا حوار جاء عرضًا مقتضبًا مما تقدمه وتلاه، فيزيد في دلالته على ما

أشرنا إليه أن المعري ابتدعه من عنده، ولم يكن في سياق الحديث ما يدعو إليه أو يوحيه إلى الذهن بمناسبة قريبة، فكأن هاجس الحذر من الضحك قائم في ذهن المعري متجسم أمام وهمه، تحركه أضعف المناسبات أو يحرك نفسه بغير مناسبة، ومثل هذا الحذر ينم بلا ريب على خلق كمين في النفس، وعادة لاصقة بالفكر، ويستدل منه على تيقظ الرجل للمضحكات، واستعداده الدائم لتحاشيها، مما يدل على معرفة منه بمواطن السخر، وسرعة اهتدائه إلى مناشئه ودواعيه.

وقد وضع المعري إبليس في جهنم كما ينبغي له، ولكنه لم يشغله عن الكيد والإغواء بما هو فيه من الضجر والعذاب، فلما أطال ابن القارح في سؤال أهل النار وأكثر عليهم من المناقشة مال إبليس إلى الزبانية يقول لهم: «ما رأيت أعجز منكم إخوان مالك! ألا تسمعون هذا المتكلم بما لا يعنيه؟ فلو أن فيكم صاحب نحيزة قوية لوثب وثبة حتى يلحق به فيجذبه إلى سقر!» وهذا إصرار على الشر يستحق أن يضحك منه؛ إذ ما أبعد ما ينبغي أن يكون الإغواء من المعذب الذي يضطرب في الأغلال والسلاسل، وتأخذه مقامع الحديد في أيدي الزبانية؟ وما أغرب أن يتخذ إبليس الزبانية آلة وجندًا يستعين به على الإضرار والكيد وهم جند الله المسلط عليه لإضراره بالناس وكيده لهم؟ فهذا ما يسمونه المفارقة؛ أو هو التناقض المضحك الذي ألقاه المعري على شيخ الساخرين ليعجب من خبثه وعناده، ويجعل منه سبيلًا إلى ابتسامة من ابتساماته الهادئة الهازئة، على أن أغرب ما في هذا الموقف أن يكون الساخر الأكبر نفسه سخرية وهزؤًا لأحد من الناس!

وفي الرسالة كلمات كثيرة مبثوثة على هذا النحو تارةً في وضوح وصراحة، وتارةً في خفاء ومواربة، فتأمل مثلًا قول النابغة الجعدي لصاحبه الذبياني «أقسم أن دخولك الجنة من المنكرات، ولكن الأقضية جرت كما شاء الله! لحقك أن تكون في الدرك الأسفل من النار، ولقد صلي بها من هو خير منك، ولو جاز الغلط على رب العزة لقلت إنك قد غلط بك.» وتأمل قول الشيخ ابن القارح حين أراد أن يصلح بينهما: «يجب أن يحذر من ملك يعبر فيرى هذا المجلس فيرفع حديثه إلى الجبار الأعظم، فلا يجر ذلك إلا إلى ما تكرهان، واستغنى ربنا أن ترفع الأخبار إليه، ولكن جرى ذلك مجرى الحفظة في الدار العاجلة، أما علمتما أن آدم أخرج من الجنة بذنب حقير، فغير آمن من ولد أن يقدر له مثل ذلك!» وتأمل قول أوس بن حجر من أهل النار وهو تكرار لمعنى كلام النابغة الجعدي

من أهل الجنة «ولقد دخل الجنة من هو شر مني، ولكن المغفرة أرزاق، كأنها النشب في الدار العاجلة!» وأمثال هذه الكلمات كثيرة في رسالة الغفران لا نحصيها، ولكن نحيل القارئ عليها، وحسبنا أن نقول هنا: إن الرسالة كلها في وضعها، وفي تركيبها، وفيما بدا من معانيها القريبة، وما انطوت عليه من المغازي البعيدة والمضامين الخفية، إن هي إلا ضحكة واحدة متصلة يجهر بها المعري حينًا، ويوارب بها أحيانًا، وقد يغرق في السخر حين يوارب ويداري حتى تخاله ساخرًا من السخر مترفعًا عن الاهتمام؛ لإظهار قصده لشدة استخفافه وقلة مبالاته.

حول رأي المعري في المرأة[1]

المرأة أكبر حبائل الحياة، من تعلق منها بسبب فقد تعلق من الحياة بأسباب، وخاض من الدنيا في أعمق الغمرات، فلا عجب أن يرفض المرأة من يرفض الحياة، وأن يكون شعور المتشائمين من ناحية المرأة مختصر شعورهم من ناحية الحياة؛ حب يشوبه ضغن، وشوق يغالبه حذر، وسوء ظن دائم بالحسن منها والقبيح على حد سواء، بل لعله يكون بالحسن أشد وأعظم؛ لأنه باب الخديعة وحبالة الأطماع، ولأن القبيح من السهل أن يتقى ويدفع، أما الحسن فلا يُتقى إلا بمغالبة، ولا يُدفع إلا بعناء.

وليس ينتظر من المعري إلا أن يكون على دين زملائه وإخوانه المتشائمين في الشرق والغرب في هذه العقيدة، فهو كاره للحياة كاره للمرأة، قد برم بالعالم كله فقال في نفس واحد:

فأف لعصريهم نهار وحندس وجنسَي رجال منهم ونساء!

ولكنه إذا التفت إلى المرأة خاصةً عرف أنها الحياة مصغرة في ثوب من الجسد، وأنها خلاصة ما في الحياة من الغوايات التي يوصي بالحذر منها، والشرور التي يألم لها، والغير والصروف التي يزدري الحياة من أجلها، فيرفضها رفضًا مضاعفًا ويخصها بذم غير مشارك، وله في اللزوميات أشعار كثيرة تنطق كلها بهذا الرأي في عبارات مختلفة، فهو إذا رفق فالمرأة ألعوبة ملهية:

[1] البلاغ في ١٣ نوفمبر سنة ١٩٢٣.

وما الغواني الغوادي في ملاعبها　　إلا خيالات وقت أشبهت لعبًا

وإذا اشتد فالمرأة حية مؤذية:

وإنما الخود في مساربها　　كربة السم في تسربها

وهي على كل حال آفة اللب وفتنة الحلم:

يفندن الحليم بغير لب　　وهن وإن غلبن مفندات

ولن نصل منهن إلى خير، ولن نحمد لمسراهن غبًّا.

ولـكـن الأوانـس بـاعـثـات　　ركابك في مهالك مقتمات
صحبنك فاستفدت بهن ولدًا　　أصابك من أذاتك بالسمات
ومن رزق البنين فغير ناءٍ　　بذلك عن نوائب مسقمات

وليس عصمة المرأة بمأمن، ولا عفتها بمعقل محصن، فوصيته لكل ذي زوج أن يصاديها ويداريها، ولا يرفع عين الخفارة عنها:

فإن أنت عاشرت الكعاب فصادها　　وحاول رضاها واحذرنَّ غضابها
فكم بكرت تسقي الأمرَّ حليلها　　من الغار إذ تسقي الخليل رضابها

وإذا بلغ الوليد العشر، فليضرب بينه وبين النساء بحجاب:

إذا بلغ الوليد لديك عشرًا　　فلا يدخل على الحرم الوليد
فإن خالفتني وأضعت نصحي　　فأنت وإن رزقت حجى بليد
ألا إن الـنـسـاء حـبـال غـي　　بهن يضيَّع الشرف التليد

أما العلم فحسبهن منه ما يصلح للمنزل من نسج وغزل وردن وغناء، ولا حاجة بهن إلى قراءة وكتابة:

ولا تحمد حسانك إن توافت   بأيد للسطور مقومات
فحمل مغازل النسوان أولى   بهن من اليراع مقلمات

هذا كلامه في اللزوميات: أما في رسالة الغفران، فمجمل ما يؤخذ من وصفه للحور ونساء الجنة أن المرأة عنده لا تعدو أن تكون متعة ولهوًا وعونًا على البطالة، كأنها باطية خمر، أو معزف من معازف السماع، لا فرق بينها وبين هذا الضرب من الملاهي، إلا في كونها تحس وتنطق، وأنها أحب وأشهى إلى الحس من سائر تلك الملاهي، وأحر بمن كان هذا وصفه لنساء الجنة أن يصد عن قرب المرأة في الدنيا؛ لأنها إذا كانت في الجنة لذة لا تعقب ألمًا، ولهوًا لا يورث حسرة ولا يضيع أربًا، فليست هي في الدنيا كذلك، وليس أحسن ما تطلب لأجله — وهو اللهو والطرب — بخال من أوشابه ومعقباته، ولا بسليم من عيوبه وآفاته؛ فهي أمن إلى وجل، ولذة إلى ملل، وحظوة وشيكة إلى حرمان عاجل، وهي إن أسعفت حالت دونها العوائق، وإن وفت لم تف بها الأيام، على أنها قل أن تسعف وندر أن تفي؛ لأنها طبعت على شيمة الدنيا من التغير والتقلب وإخلاف الظنون واجتواء الأصحاب والخلان، وقد كاد علقمة الفحل يستحق الجنة عند أبي العلاء لقوله في وصف النساء:

فإن تسألوني بالنساء فإنني   بصير بأدواء النساء طبيب
إذا شاب شعر المرء أو قل ماله   فليس له في ودِّهن نصيب
يردن ثراء المال حيث وجدنه   وشرخ الشباب عندهن عجيب

ولأبي العلاء في اللزوميات أشعار كثيرة بهذا المعنى، ولشعراء العرب مثلها، بل هذا هو الرأي الغالب في أقوال الرجال عامةً، ولا سيما أبناء الأمم الشرقية، فهم مجمعون على أن المرأة قليلة الوفاء سريعة التحول، لا يُحفظ لها عهد، ولا تصبر عن هوى، ولا تعدل بحب الشباب والمال شيئًا، وعابوا على المرأة ذلك، وتنقصوا عقلها وأخلاقها من أجله، وسيروا فيه الأمثال والعبر، وأجمعوا على ذلك إجماعًا يدعونا إلى أن نسأل: هل أصاب القائلون بهذا القول وهل أنصفوا؟ ألا إنها مسألة جامعة متشعبة، لا نريد أن نعرض

لها هنا إلا من وجهة واحدة؛ إذ ليس مرادنا أن نحيل القضية على محكمة الأخلاق، ولا أن نقابل عيوب النساء بعيوب الرجال ليعلم هؤلاء أنهم ينظرون إلى النساء وينسون أنفسهم، فهذا غرض لم نقصد إليه هنا، ولكننا إنما نريد أن نرجع الأمر إلى وظيفة المرأة، وأن نبحث عن مكان هذه الأخلاق في طبيعتها لنرى هل هناك أصل لها نشأت منه، وهل هناك مسوغ لها يعتذر به إن كان في الأمر ما يوجب الاعتذار؟!

والذي نقوله في جملة واحدة: إن المرأة وفية صادقة؛ وفيه للحياة لا لهذا الرجل أو لذاك، وصادقة في الحب لا في إرضاء أهواء من تحب، ولو أنعمنا النظر لعرفنا أن المرأة تخون نفسها كما تخون الرجال في سبيل الأمانة للحياة، وتكذب على نفسها كما تكذب على محبيها في صيانة عهد الحب، فهي وفية بالفطرة رضيت أم لم ترض، وهي صادقة بالإلهام حيث أرادت وحيث لا تريد، ومهما يؤخذ على المرأة من شيء في أهوائها وأخلاقها، فذلك سيئة الحياة لا سيئتها، وأولى بنا أن نعده سيئة في ظاهر الأمر، أما في الحقيقة فهو حسنة نافعة وفضيلة مطلوبة، أو هو عيب في اليوم واليومين، أما في طويل السنين والأجيال فهو نافي العيوب ودرج الكمال. إن المرأة خلقت رسول الجسد وحارس النسل، فهي تعرف كيف تؤدي رسالتها وتقوم بحراستها، وهي أحصف من أن تتلقى درسًا في تبليغ السر الذي أودعته، نعم وأحرص من كل حريص على ذلك السر الذي أخذته من الحياة لتسلمه إلى الخلود دون أن تخرم حرفًا منه؛ لأنها أخذته سرًّا أعجم وتسلمه سرًّا أعجم دون أن تعي منه حرفًا ولا معنى.

ليقل علم الأخلاق ما بدا له فيما ينبغي أن يكون من أخلاق المرأة، وليشهد النساك والمتشائمون شهادتهم، وليزكها الرجال قاطبة تزكيتهم، فإن قالت المرأة بعد ذلك بلسان حالها لا بلسان مقالها: إن للوفاء حدًّا، وإن للأخلاق معنى غير معناها الذي يفهمه طلاب الراحة والرضى، فلنصدق ما تقول؛ فإن كل امرأة حذام فيما توحي به الفطرة، وكل امرأة في هذه الشئون قادرة على أن ترى القطا من مسيرة الأبد، لا من مسيرة ثلاثة أيام، ولنعلم أن ها هنا صوتًا يتكلم أعلى من صوت الأخلاق، وحكمًا يأمر أنفذ وأقدس من حكم العرف والمواضعات؛ هما صوت الحياة، وحكم القدرة التي تبعث الحياة في طريقها المجهول.

تحب المرأة الشباب ومن ذا الذي لا يحب الشباب؟ إن الشباب نفحة الخلود وروح من روح الله، تصور الأقدمون الآلهة فلم يفرقوا بينهم وبين الشباب، وأسبغوا عليهم كساء سرمديًّا من نسجه، وبهاء متجددًا من صنعه، شعورًا منهم بأن الشباب سمة

الحياة الخالدة، وروح المعاني الإلهية وترجيحًا لخير الشباب على شره، ولمحاسنه على عيوبه، ولم يزل للشباب مسحة ظاهرة في كل أثر إلهي، في العظمة التي يتقد فيها قبس من نار الشبيبة من لدن تشب عن الطوق إلى أن توارى في التراب، وفي الدين الذي تلتهب به حرارة العقيدة الفتية في صدور المؤمنين به، وفي رياض الربيع النامية، وفي ألاعيب الحب العابث حتى في قلوب الشيوخ، والشباب هو الحياة؛ لأن ما قبله استعداد له، وما بعده استعداد للموت.

والناس قد ألفوا أن ينظروا إلى حظ الشاب من شبابه، فيلصقوا الشباب بحضيض هذه الأرض ويستصغروه؛ لأنهم لا يرون ثمة إلا شهوات وأرجاسًا، ولكنهم يخطئون ويظلمون، فما هذا الحظ القليل إلا اختلاس اللص السارق أو الأجير المسخر من تلك الأمانة الهائلة التي يشتمل عليها الشباب؛ وما يشتمل عليها إلا لفائدة الإنسانية كلها، بل لفائدة الحياة التي تتخذ الإنسانية آلة من آلاتها وجسرًا لها إلى غاياتها، والمرأة إنما تساق سوقًا إلى عشق هذا الشباب الذي ليس لذاتها منه إلا نصيب قليل، فلو أنها نظرت إليه بعين التاجر لرفضته رفضًا؛ لأنها تخسر منه أكثر مما تربح، وتشقى به أضعاف ما تسعد؛ ولكنها تنظر إليه بعين المجاهد المغامر الذي تغلبه على رشده حماسة الحرب ونخوة البطولة، وتلك تفدية لا تستحق من العارفين بقدر الحياة إلا كل تقديس وإجلال.

ثم تحب المرأة المال، ومن ذا الذي يكره المال؟ غير أننا قد نرى للمرأة سببًا غير سائر الأسباب التي تغري بحب المال وإعظام أصحابه، نرى أن كسب المال كان ولا يزال أسهل مسبار لاختبار قوة الرجل وحيلته، وأدعى الظواهر إلى اجتذاب القلوب والأنظار، واجتلاب الإعجاب والإكبار، فقد كان أغنى الرجال في القرون الأولى أقدرهم على الاستلاب، وأجرأهم على الغارات، وأحماهم أنفًا، وأعزهم جارًا، فكان الغنى قرين الشجاعة والقوة والحمية، وعنوانًا على شمائل الرجولة المحببة إلى النساء، أو التي يجب أن تكون محببة إليهن، ثم تقدم الزمان فصار أغنى الرجال أصبرهم على احتمال المشاق، وتجشم الأخطار، والتمرس بأهوال السفر، وطول الاغتراب، وأقدرهم على ضبط النفس، وحسن التدبير، فكان الغنى في هذا العصر قرين الشجاعة أيضًا وقوة الإرادة وعلو الهمة وصعوبة المراس، ثم تقدم الزمان فصار أغنى الرجال أبعدهم نظرًا، وأوسعهم حيلةً، وأكيسهم خلقًا، وأصلبهم على المثابرة، وأجلدهم على مباشرة الحياة ومعاملة الناس، فكان الغنى في هذا العصر قرين الثبات والنشاط ومتانة الخلق وجودة النظر في الأمور.

وهكذا نجد اكتساب المال الكثير في كل عصر دليلًا على فضل الرجل، وعلامة توحي إلى نفس المرأة ما يعين غريزتها على اختيار أجدر الرجال بحبها، وأصلح الآباء لأبنائها، فلا تثريب عليها أن تختبر مزايا الرجل بهذا المسبار السهل القريب، ولا لوم عليها أن تريد ثراء المال، ولا تعدل به الفقر والفاقة، نعم إن هذه الحالات تختلف أحيانًا وتنعكس في بعض المطالب التي يزاولها الرجال، ولكن الفطرة العامة والميول الغريزية لا تركب على الشواذ، ولا تبنى على المطالب الخاصة المستثناة، وإنما تركب على القواعد الأصيلة، والمطالب العامة التي تزاول في أكثر الأحوال وأشيعها على اختلاف الأمم والعصور.

ولقد عيب على المرأة تناقض شديد في الأخلاق والأطوار، فبينا هي عنيدة متغطرسة، إذا هي مستسلمة ذليلة، وبينا هي حكيمة حاذقة، إذا هي غريرة ساذجة، تصبر صبر الأبطال، ثم تجزع جزع الأطفال؛ وقد تخور فإذا قلب تهوله ذرات الهباء، وقد تقر فإذا جأش تنهزم عنه زعازع الأنواء، تقسو فتريك الوحش ضاريًا، وتلين فتريك الماء جاريًا، لها تضحية يضرب بها المثل، ولها أثرة تعز فيها الحيل، وهي في غالب أطوارها إما إلى هذا الطرف، وإما إلى ذاك الطرف ذهابًا وجيئةً بين النقيضين المتباعدين، فلا توسط في فضائلها ولا اعتدال في نزعاتها.

ولا يهمنا هنا من هذه الخلال أن ننقدها ونحاسب المرأة عليها، وإنما نشير إليها لنقول: إننا نحسبها من مقتضيات طبيعة المرأة وضرورات وظيفتها، ونبين ذلك فنقول: إن المرأة خُلقت يتنازعها إحساسان قويان هما إحساس العاشقة وإحساس الوالدة، وليس أغلب على نفسها ولا أملك لمشاعرها من هذين الإحساسين الغريزيين، فإذا تنبه فيها إحساس العاشقة رامت من الرجل مرامًا بعيدًا، وسرها منه أن يكون غلابًا لأنداده، مستعليًا على خصومه، مجازفًا في مطامعه، رهيب الجانب، منيع الحوزة، وثارت في نفسها ثورة المزاحمة، وما تستتبعه من عدد الجهاد وصفات القسوة واللدد، وإذا تنبه فيها إحساس الأمومة آثرت الرفق والهوينا، وودت لو كانت الأرض رخاءً كلها، فلا حرب ولا خصومة، ولا غل ولا ملاحاة إلا المودة والحسنى والسماحة للأعداء والعفو عن المسيئين، ومن هذا التناقض بين هذين الإحساسين ينشأ تناقض آخر في كثير من الهنات والبدوات؛ لأن الطبيعة متى بنيت على اختلاف الأهواء لم يقف هذا الاختلاف على موضوعه الأول وهو التنازع بين إحساس العشق وإحساس الأمومة، بل تجاوزه إلى كل ما يجيش بالنفس من المشاعر والمدركات؛ والمرأة سواء نظرت بعين الحب الجنسي، أو

بعين الحنان الأموي، تنقاد في الحالين للغريزة والشعور، فلا تملك إرادتها، ولا تستمع لنصيحة العقل إذا أمرها أو نهاها، ومن كان لا يملك إرادة، ولا يستمع لنصيحة عقل، فهو عرضة للتناقض في كل حين كلما تغيرت عليه الطوارئ وتجاذبته الدواعي، كأنه سفينة تختلف عليها مهاب الرياح.

ومما يعاب على المرأة الرياء، ولست أبرئها منه، ولكني أظن رياءها أنفع من صراحتها وأصدق في نظر الحياة من صدقها، فالمرأة مجبولة على الزينة والتمنع، والزينة ضرب من الرياء، ولكنه منتسب إلى حب الجمال ونواميس الطبيعة في جميع طبقات الحيوان، والتمنع خلة تبلو بها المرأة أقصى ما عند الرجل لكيلا تسلم في قلبها لمن لا يستحق شرف الأبوة لأبنائها، وقد تميل المرأة إلى الرجل لأول نظرة، ولكنها تمنع نفسها منه حتى ترى أقصى ما يستطيعه من حول وحيلة وقوة جنان وخلابة لسان، فإذا سلمت له بعد ذلك سلمت مغلوبة على أمرها حتى لا ينال حبها إلا رجل غالب متفوق بين الرجال.

إن الزينة هي العناية بالظواهر، والتمنع هو إخفاء ما في باطن النفس، وكلاهما لازم للمرأة أو للطبيعة، وكلاهما يستدعي الرياء والمحاولة، ولا سيما إن كانا في خلق ضعيف لا يقدر على إظهار كل ما يخالجه ولا يأمن أن يبوح بكل سره، ولو أننا خيرنا بين امرأة صريحة؛ أي تهجر الزينة وتطيع أول رغبة، وبين امرأة مرائية؛ أي تتحلى وتستعصم، لما طال بنا التردد والاختيار، ولعلمنا حينئذ أن فلسفة الطبيعة أصدق وأحكم من فلسفة علم الأخلاق.

وللمرأة خلال كثيرة من هذا القبيل، يأباها علم الأخلاق، وينفيها الفلاسفة من عداد الأخلاق الكريمة، ولكنها عريقة في الطبيعة بعيدة الغور في الحياة، فخير ما تصنعه المدنية في هذه الخلال أن توفق بينها وبين مطالبها أحسن توفيق مستطاع، أما أن تستأصلها وتقضي عليها، فتلك جريمة كبرى وسعي عقيم.

المرأة والرجل في الحياة العامة

لكني لا أريد أن أؤله المرأة، وليس في نيتي أن أرتقي بها إلى صف الملائكة كما يفعل بعض أنصارها المفتونين، إنما أريد أن أعرف لها حقها، ولا أجاوز بها هذا الحد فيما تدعيه ويدعى لها من المكانة الحيوية أو المكانة الاجتماعية.

إن الزكانة (أو البصيرة) صفة لدنية من صفات العقل المطبوع على الفهم لا بد منها لصحة النظر وحسن التقدير في كل شيء، وهي فيما أعتقد المميز الذي يرجح أمة على أمة وإنسانًا على إنسان فيما تتحقق به أصالة الرأي وصحة الحكم على الأشياء، وليست المميزات الأخرى من علم أو ثروة أو قوة إلا إضافات عرضية لتلك الصفة المستسرة، أو هي نتائج لها وتعبيرات ظاهرة عن معانيها الدخيلة الغامضة.

فالأمة الصالحة للحياة هي تلك الأمة التي يتعارف أبناؤها على حسن التمييز وصواب التقدير، ويجري كل شيء فيها بقسطاس مستقيم من وضع العرف المتفق عليه، لا من وضع القانون المفروض والشريعة المكتوبة، فلا يقبل فيها الشطط، ولا يسمح لأحد فيها بالحيد عن الجادة السوية المفهومة بالبداهة وسلامة الذوق، ولا يوضع أمر من أمورها في غير موضعه المجعول له بعد النظر إلى جميع الاعتبارات، والرجل الصالح للحياة هو الألمعي الأصيل الفكر والعارف الطبن الذي يهتدي إلى وجوه السداد لأول نظرة، ويطلع على مواقع الفصل في مسائل الحياة ومعضلاتها، كأنما يناجي بها على حين غرة، فيعرف بالبداهة فوق ما يعرفه غيره بالروية، وتبين له شخوص المسائل من بعيد قبل أن تتضح له ملامحها وأجزاؤها من قريب؛ ويكون برهانه المفصل في الغالب تابعًا لاعتقاده المجمل، وليس اعتقاده تابعًا لبرهانه في كل حين كما يعهد في ثراثرة المنطق وخفاف الأحلام وأصحاب العقائد السطحية والأفكار المزيفة، وهذه الزكانة أو

البصيرة هي جوهر العقل المكنون ولبابه المنتقى، وأما المعارف المسببة والمعلومات المرتبة فهي كما تقدم بمنزلة الأعراض والقشور من ذلك العقل الأصيل المخبوء في قراره.

والرجولة صفة حقيقية لا فرض خيالي، ولا هي كلمة خواء بغير معنى، هي صفة تتصف بها حيوانات تسعى على هذه الأرض لا في الأرض السابعة، ولا فيما وراء جبل قاف! ولا بد لهذه الصفة من مدلول محدود نفهمه بالبداهة حين نذكره بلساننا، فنفرق بينه وبين مدلول ما يقابلها من صفات أخرى.

فإذا فهمنا هذا فنحن نقول بعد هذه التوطئة أن من نقص الزكانة ونقص الرجولة معًا أن يقوم من الرجال من يزعم أن المرأة كالرجل في كل شيء، وأن النساء يصلحن لكل ما يصلح له الرجل من شئون الحياة! ومن نقص الزكانة ونقص الرجولة معًا أن ننظر إلى الفارق العظيم الذي كان بين الرجل والمرأة منذ بدء الخليقة، فلا نفقه له أي معنى ولا نتخذ منه أي عظة، بل نلتفت إليه ببلاهة تفوق التصور ثم لا نزيد على أن نقول: إنه ظلم من بقايا العصور الهمجية الأولى لا يصح أن يبقى له أثر في هذه العصور المدنية المباركة! ظلم من الرجال للنساء وقع في ظلمات العصور الأولى، ولكن لماذا؟ وكيف؟ ألأن الرجال كالنساء في كل شيء، أم لأن النساء مختلفات عن الرجال في عدة أشياء؟ ذلك ما يغفل عنه ببغاوات الإصلاح الاجتماعي ولا يشعرون بمقدار غفلتهم، وقصر نظرهم، وسوء المنقلب الذي يئول إليه جهلهم.

إن المرأة تختلف عن الرجل في كثير من الظواهر والبواطن، تختلف عنه حتى في مادة الدم، وحتى في عدد نبضات القلب، وحتى في عوارض التنفس! دع عنك اختلافهما في سحنة الوجه، وهندام الجسم، ونغمة الصوت، وحجم الدماغ، والمرأة يحسب في تركيب جسمها ما ليس يحسب في تركيب جسم الرجل، فيحسب في تكوين جوفها حساب كائن آخر يحل فيه عدة أشهر، وفي تكوين غذائها حساب جزء منه يتحول إلى غذاء مناسب لذلك الكائن الذي حملته؛ وفي بناء أخلاقها وعواطفها حساب ما يستلزمه ذلك كله من العادات والمشارب، ثم ما لا بد أن يتبعه من الجور على الأخلاق والعواطف الأخرى التي لا لزوم لها في هذه الأغراض، ومع كل هذا يجيئنا في الزمن الأخير من يقول: إن استعداد المرأة كاستعداد الرجل في كل كبيرة وصغيرة، وإن قواها النفسية كقواه على حال سواء، وإن الفاصل الذي بينهما في الاستعداد والقوى النفسية لا وجود له في غير الوهم والادعاء، وأي حجة لهم في ذلك؟ حجتهم أن العلم لم يثبت بعد وجود فاصل كهذا؛ وأن المرأة كما يدعون مارست فعلًا أعمالًا يمارسها الرجال! كأنما العلم أثبت إلى الآن موضع أي

استعداد نفساني في جسم إنسان أو حيوان؛ وكأنما اشتراك اثنين في عمل واحد أو عدة أعمال كاف للدلالة على أنهما مثيلان لا يختلفان، فيا له من جهل سخيف بمدارك العقل الإنساني، وعمه مطبق عن حدود العلم التي يفوض إليه الرأي فيها، فلو أن الناس أصبحوا حقًّا في حاجة إلى أن يبين لهم العلم الصواب في مثل هذه الأمور، لوجب أن يكونوا الآن هالكين، وأن يكونوا على الأقل عميًا عن كل حقيقة مشاهدة؛ لأن فقد البصيرة وضمور الرجولة إذا بلغا هذا المبلغ فلا معرفة ولا تمييز ولا حس ولا إدراك، وإنما هو غباء الجماد، واضمحلال الموت المنذر بقرب الفناء، ولكن الناس لم يبلغوا هذا المبلغ، ولن يبلغوه وفيهم رمق من حياة صالحة ومسكة من صواب أصيل.

إننا في عصر يميل إلى محاباة المرأة فيما يكتب عنها من آراء فلسفية كانت أو اجتماعية؛ لأن آداب الأندية توشك أن تبغي على آداب الكتابة ومباحث الفكر، فيحبس الكاتب قلمه عن كل ما يغضب المرأة ولا يوافق دعواها كما يحبس لسانه عن ذلك في أندية الأنس ومجالس السمر، ويكتب حين يبحث في مسائل الاجتماع بقلم السمير الظريف لا بقلم الناقد الأمين، ولكن الأندية شيء وأمانة الكتابة شيء آخر، لا بل يجب أن نذكر أصل آداب الأندية، فلا ننسى أن الرجل إنما يخص المرأة بالزيادة في الحفاوة والملاطفة، ويحرص على مجاملتها وتقديمها لسبب واحد؛ وذلك أن الرجل لا يكلف المرأة ما يتكلفه هو؛ وأنه يعفيها مما يطالب به أنداده وأكفاءه في القوة والواجب، ولم ذاك؟ لا لأنهما سواء، ولا لأنهما متكافئان، ولكن لأنهما غير سواء في الواجبات والتكليف وغير سواء في القوى الجسدية والنفسية؛ فآداب الأندية حكم صادق عادل لو أحسنا ردها إلى أسبابها وأخذنا منها ما تعطيه من الدلالة الواضحة، ومن المستحيل أن يكون معناها أن المرأة كالرجل في كل شيء، وأن النساء صالحات لكل ما يصلح له الرجال من أعمال المجتمع وفروض الحياة.

ولست أذهب في هذا إلى المفاضلة بين الجنسين، ولا قصدت أن أبخس قيمة المرأة، فلتكن هي أفضل من الرجل، أو فليكن هو أفضل منها، فإذا صرفت المرأة فضائلها فيما خُلقت له، وإذا حفظ الرجل فضائله التي خُلق لها، فلا ضير على المجتمع من أن يعقد إكليل الغار على رأس أي الجنسين، ولا خطر من التقديم والتأخير في عرف النظريات والآداب، ولكن الضير كل الضير، والخطر كل الخطر أن يصبح الأمر فوضى، ويُمحى الفاصل القائم بين مجال الرجولة ومجال الأنوثة كأنه غير موجود، فللمرأة مجال في أعمال الحياة غير مجال الرجل بلا ريب ولا حاجة إلى إقامة دليل؛ ولا يزعم أن المرأة هي

الرجل وأن الرجل هو المرأة، إلا من ينكر الحس ويناقض البداهة ويقول القول وهو لا يفهم لفظه فضلًا عن معناه الذي ينطوي عليه.

فالبداهة والخبرة ترسمان للمرأة مجالًا هو القيام على حراسة النسل وما هو بالعمل الهين ولا بالحقير، وترسمان للرجل مجالًا هو عراك الحياة وشئون السلطان وما هو بالعمل الكبير عليه ولا هو بالنصيب الذي يحسد لأجله، فإذا نوزع في هذا المجال فإنما يُنازع في رجولته ويفتأت على حق الطبيعة فيه، ويدل ذلك على نقص الرجل والمرأة معًا، وما ظنك بمجتمع لا تكون فيه للرجولة معالم، ولا يفرق في أوضاعه بين جنسين فرقتهما الطبيعة غير طائشة ولا هازلة، ولكن جادة متدبرة متأنية؟ ذلك مجتمع ضال عن سواء السبيل هالك لا محالة.

على أني أكاد أقول: إن الرجل هو المقصود في الخلق وهو المقدم في نية الطبيعة، بذلك تشهد الغرائز الجنسية التي تشير إليها مقاصد الحب بين الرجال والنساء ونهاية العشق بين كل امرأة وكل رجل، فالمرأة تعشق الرجل لتأتي برجل على مثاله أي لتكرره وتعيد خلقه؛ ولكن الرجل لا يعشق المرأة ليأتي بامرأة على مثالها ويكررها، وإنما يعشقها ليكرر نفسه، ويأتي بولد له على مثاله هو من طريق المرأة التي تصلح لذلك في نظره وهواه، والمرأة تعشق لتسلم نفسها في نهاية الأمر فدورها في العشق هو دور التسليم دائمًا، أما الرجل فيعشق ليظفر بالمرأة فدوره في العشق هو دور الظافر دائمًا، وليس في مضامين الغرائز الجنسية — وهي أصدق مقياس لما يتناوله الاختلاف من وظائف الجنسين — ما يؤخذ منه أن المرأة أعظم من الرجل شأنًا، أو أنها مقدمة عليه في مقصد من مقاصد الطبيعة.

ولا شك أن من أسوأ العلامات في الزمن الأخير أن يصغر قدر الرجولة في نظر المرأة حتى تأنف من الإقرار للرجل بحق الانفراد دونها بشأن من شئون الحياة، وحتى تدَّعي أنها مستطيعة أن تكون امرأة ورجلًا في آن واحد، وهو لا يستطيع أن يكون رجلًا مستقلًّا بأي عمل من الأعمال، فهي اليوم تطلب لنفسها حقًّا مثل حقه في السياسة، وقيادة الجماعات، وسن القوانين، والإحصاء في العلوم والفنون، وهي اليوم تصغي إلى شقشقة الببغاوات الآدمية التي تتحدث بالحرية والمساواة، ويخيل إليها أن الحرية والمساواة جعلتا لتغيير قوانين الطبيعة ووظائف الأعضاء، وتسألها لم تريدين الاشتراك في منازعات السياسة، وتسعين لحضور مجالسها والتورط في شواغلها، فتقول لك ولِمَ لا؟ ألا تضع تلك المجالس القوانين والأنظمة التي تسري على النساء والرجال في مجتمع

واحد؟ فمن حقي إذن أن أشترك في وضع تلك القوانين التي ينالني نصيب منها كما ينال الرجال! وقد يرى بعض الناس أنها حجة قاطعة أو عذر مقبول، ولكن هل هذا صحيح؟ هل صحيح أن المرأة قد أضاعت كل وسائلها التي تكفل لها النصفة من الرجال، فلم يبق لها إلا وسيلة التصويت في المجالس النيابية وإدارات الحكومة؟ هل صحيح أن المرأة فقدت سلاحها الطبيعي، فاحتاجت إلى سلاح المدنية وافتقرت إلى نجدة المنشورات واللوائح والأوراق؟

إذن لقد وصمت المرأة نفسها أقتل وصمة، واتهمت أنوثتها أسوأ تهمة، وشهدت على نفسها بالإفلاس والفشل، وأنها لم تعد تلك المرأة المقتدرة ذات السلاح الطبيعي الذي يخولها من الرجال ما لا يخوله إياها قانون ولا يكفله لها نظام، ثم ماذا تفيدها المجالس النيابية، وماذا تغني عنها القوانين؟ إن المجتمع إذا كان يظلمها فهو لا يرسلها إلى المجالس النيابية، وإذا كان يرسلها فهو ينصفها من غير التجاء منها إلى معونة التشريع، ونجدة الأحزاب، وإضاعة الوقت فيما يشغلها عن وظيفة جنسها، ولا يزيدها شيئًا هي في حاجة إليه، فالمرأة غنية عن مآزق السياسة، ومآزق السياسة غنية عن المرأة، وما يدفع بها في هذا التيار إلا نقص في كفاءتها الأنثوية وعاهة في قواها الطبيعية، فلتصلح هذا النقص ولتداو هذه العاهة، ذلك خير لها من الثرثرة الفارغة، والدعوى التي تعيبها ولا تعود عليها بفائدة.

يُروى عن ثمستوكليس القائد اليوناني المشهور أنه قال لامرأته وقد أكثرت من الإلحاح عليه في رغائب شتى لولدهما؟ «أيتها المرأة؟ إن الأثينيين يحكمون اليونان وأنا أحكم الأثينيين، ولكنك أنت تحكمينني وهذا ابنك يحكمك أنت، فأوصيه خيرًا بهذا النفوذ العظيم؟!» وهذا كلام ثمستوكليس العصي العنيد، فما بالك بما يقوله سائر الرجال؟ والحق أن القائد الكبير لم يمزح حين أجاب امرأته بهذا الجواب، بل جد أصدق الجد وأصاب شاكلة الصواب، فالرجل يحكم الرجال والمرأة تحكم الرجل وتنال منه ما لا يسخو به لغيرها ولكن لمَ تناله؟ ليعود على الأبناء وينتهي إلى ما خُلقت له من حياطة النسل وحضانة المستقبل الذي ائتمنت عليه.

صفات المرأة[1]

تعرضت في المقال السابق للكلام على ما بين الرجال والنساء من الفوارق الخلقية والاجتماعية؛ فمن الواجب أن أتم ذلك بإبداء رأي مجمل عن الصفات التي تُنسب إلى المرأة خاصةً، ويُظن أنها انفردت بها أو تفوقت فيها على الرجال وهي على خلاف ذلك في الحقيقة، أو في رأي بعض المفكرين.

فمن أول هذه الصفات تذوق الجمال، ويلوح لنا أن جمهور الناس متفقون على اعتقاد أن المرأة أسلم ذوقًا من الرجال، وأقرب فطرةً إلى الحسن الجميل، فهي أخبر بتمييز شيات الحسن وسمات الملاحة حيث كانت، ولا يبنون هذا الاعتقاد على تجربة محققة وآثار معروفة في الدائرة التي يظهر فيها التفوق في تمييز الجمال وإبراز معانيه؛ وهي دائرة الفنون الجميلة، أو في عالم الأزياء التي تتجمل بها المرأة وتتهالك على اقتنائها ولا تبتكرها هي لنفسها، وإنما يبتكرها لها الرجال ويدوم تعلقها بها على قدر استحسانهم والتفاتهم إليها، ولكنهم يبنون رأيهم في إيثار المرأة بهبة الذوق الجميل على أنها هي نفسها جميلة في نظر الرجل، فيسبق إلى وهمهم أن الجميل في النظر لا بد أن يكون مفطورًا على الجمال عارفًا بأشكاله ومناظره صادق الحكم في نقده وتمييز ألوانه ودرجاته، وهو وهم لا حاجة بنا إلى الإسهاب في نقضه وإظهار بطلانه؛ إذ كان من الحقائق المسلمة أن الجمال لا يُؤتي صاحبه القدرة على الفهم في موضوعه المتعلق به ولا في غيره من الموضوعات، وليس باللازم من كون الشيء جميلًا أنه ذو دراية بالجمال

[1] البلاغ في ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٢٣.

وإحساس به، فإن من الجمال ما يكون في الجماد، ومنه ما يكون في النبات، ومنه ما يكون في الإنسان الفدم الذي لا ذوق له، وفي الطفل الصغير الذي لا عقل له، فمن الخطأ أن يظن بالمرأة سلامة الذوق لمجرد أن الذوق السليم يرتضي النظر إليها ويستحب محاسنها، كما أن من الخطأ أن نظن مثل ذلك بالفاكهة التي نستلذها والزهرة التي نأنق لها، والصورة التي نعجب بها، وإذا جاز أن يتخذ جمال المرأة علامة على صفة ما، فأولى بذلك الجمال أن يدل على سلامة ذوق الرجل وحسن تمييزه؛ لأن المرأة قد خُلقت جميلة كي تروق في عينه، وتتمكن من قلبه؛ فهو المقصود بمحاسنها، وإليه المرجع في اختيار المستملح من شمائلها، وترك المذموم من عيوبها، وهو لا يقصد بذلك إلا إذا كان هو المفطور على حب الجمال واشتهائه، وهو الممتاز بالقدرة على نقده وانتقائه، وقد لوحظ أن المرأة تعني بسلامة الأعضاء — كل عضو على حدته — أكثر من عنايتها بجمال الأعضاء وحسن تناسبها في مجموع شكلها، فإذا نظرت إلى الرجل تفرست في كل جارحة من جوارحه، وتأملت في تركيبها تأمل الطبيب الذي يفحص أجزاء الجسم، لا تأمل الناقد الفني الذي يلتفت إلى عموم الشكل، ثم إلى نسبة كل جزء منه إلى جملة أجزائه، ومعنى ذلك أن النزعة النفعية أغلب على مزاجها من النزعة الجمالية الفنية، وأنها تنظر إلى جسم الإنسان نظرها إلى جهاز مركب لأغراض مفيدة لا إلى دمية معبودة، أو تمثال وسيم من صنعة الفن الجميل.

على أن الجمال نفسه ليس بالمزية المسلم بها للمرأة كل التسليم، ولا بالحكر الخالص لها المحرم على غيرها، فهذا شوبنهور مثلًا ينكره عليها بتة، ويزعم أن المرأة على العكس مما يظن الناظر إليها دميمة قبيحة، فإذا تخيلناها حسناء فاتنة فهي الغريزة الجنسية التي تزيغ بصرنا، وتطمس على بصيرتنا فتلهينا عن عيوب خلقتها، كما يلهينا الجوع والظمأ عن عيوب الطعام الخبيث والشراب الكدر! وداروين يعترف لها بالجمال، ولكنه يميل إلى تفضيل جمال الرجل على جمال المرأة، ويقيس ذلك على عطل الإناث، وروعة منظر الذكر في كثير من المخلوقات، ومقام شوبنهور في الفلسفة ومقام داروين في العلم كلاهما في أعلى مكان.

والرحمة من أخص مناقب المرأة التي تُنتسب إليها، وكأني بسائل يبادر مستغربًا فيقول: وكيف لا؟ أفي ذلك شك أيضًا؟ فأقول: أما أنا فلا شك عندي في رحمة المرأة إذا دعتها الطبيعة إلى الرحمة، ولكن يشك في ذلك كاتب من أذكى من نبغ في هذا العالم وأعني

به تلميذ شوبنهور «أوتو وينجر» الألماني صاحب كتاب «المزاج والجنس» الذي أفرده للكلام في العلاقة بين الجنس والأخلاق فأتى فيه بالعجب من براعة التفكير واستقامة الملاحظة، فهذا الفيلسوف الفتى يرى أن المرأة مطبوعة على القسوة وبلادة الحس ولا دليل على ذلك — فيما أذكر — إلا ما يتخذه الناس دليلًا على شدة عطف المرأة ورقة قلبها وعظيم شفقتها، دليله على قسوة المرأة أنها تصبر على مراقبة المرضى وخدمة المصابين وملازمة فراشهم، ولا يكون هذا إلا من آيات الطبع البليد والقلب المغلف؛ لأنها لو كانت تعطف عليهم عطفًا صادقًا، وتكره أن يتألموا لما أطاقت الصبر على سماع أنينهم وإطالة النظر إلى سيماء العذاب والألم في وجوههم، ولكنها لا تشعر بالعطف الصادق، ولا تؤلمها الشفقة كما تؤلم نفوس الرجال، فلا تحاول أن تبعد من أسرة المرضى كما يفعل الذي يؤذيه أذاهم وتوجعه أوجاعهم، وهذا تأويل صبرها على التمريض ومؤاساة الجرحى والترفيه عن الموجعين.

أما أن شفقة المرأة غير شفقة الرجل فذلك ما لا ريب فيه، وأما أن ملازمة المرضى دليل على الخلو من الشفقة ففيه رأي آخر، وأولى بذلك عندي أن يكون دليلًا على الاستغراق في عاطفة الرحمة، لا على الخلو منها؛ لأن من شأن الاستغراق في عاطفة من العواطف أن يذهل صاحبه عما حوله كما يذهل العاشق الواله عن موجبات البغض والنفرة من معشوقه، فإذا هو ينجذب إليه بما حقه أن يبعده منه، ويفتتن فيه بما لعله أدعى إلى البغض والكراهية.

وكذلك الشفقة إذا لجت بصاحبها، فقد ينسى ألم المعذب الذي حرك شفقته حبًّا في إنقاذه وتخفيف ألمه، وقد يصبر على رؤيته في أشد حالات العذاب والحزن؛ لأن ذلك يغذي عاطفته ويمدها بأسباب دوامها واسترسالها، فتقوى العاطفة وتصبر وتطرد في طريق سلس لين مهدته الشجون المتوالية واللواعج المتلاحقة، وربما كان لضعف الخيال يد في تسهيل مناظر العذاب والشقاء على نفس المرأة، فإن سعة جوانب الخيال تجسم الآلام فتكبر وتتعدد، كما تكبر الصور وتتعدد في المرايا المعظمة المتقابلة، أما العواطف الحسية فهي حركات جسدية تتغذى بالمشاهدة، وقد تكظها هذه المشاهدة إلى حد الموت، والظاهر أن سائر فضائل المرأة هي مما ينتمي إلى الجسد، لا إلى الروح، وهي بالحس ألصق منها بالبواعث النفسية والمبادئ الكمالية.

واعتمد كاتب إنجليزي هو بنيامين كد صاحب التآليف الاجتماعية المعروفة على قول شوبنهور: «إن المرأة تحيا بجملتها في النوع أكثر من حياتها في الفرد.» فبنى عليه

ما بنى وعلق على المرأة آمال المستقبل في السلام ووضع بين يديها وديعة «المثل الأعلى» وقال: إنها تؤثر المبدأ على المصلحة في كل خلاف يشتجر بين المبادئ والمصالح الحاضرة، فأما أنها تحيا في النوع أكثر من حياتها في الفرد فذلك حق، وأما أنها تدين بالمثل الأعلى، فذلك محل للشك الكثير، وإنما ساق الكاتب إلى القول به ما علمه من أن المرأة تخدم النوع بغرائزها، وتستفز النفوس إلى النضال في سبيل الأمثلة العليا، ولا يخفى أن الفرق عظيم بين من يخدم النوع بغريزته، وبين من يخدمه بالسعي وراء المثل الأعلى؛ لأن غريزة حفظ الذات كثيرًا ما تدفع بنا في طريق التقدم لنا وللنوع عامةً، وكثيرًا ما كان لها الفضل الأول في ترقي الأنواع وتحسين خلق الحيوانات الدنيا والحشرات الحقيرة؛ ومع هذا لا نسمي الدفاع عن النفس والجهاد في تحصيل القوت تعلقًا بالمثل الأعلى وسعيًا وراء الكمال وإصرارًا على المبادئ والفضائل، فكذلك لا يصح أن نُسمي شقاء المرأة في إنتاج النسل وحضانة المستقبل طموحًا إلى المثل الأعلى وتجردًا لآمال الخير والكمال، فالمرأة لا تعرف المثل الأعلى ولا تغتر به إلا قليلًا، وإنما هي أسيرة الحس والواقع وأمة الغرائز والدوافع الجسدية، وكل ما لم يكن محسوسًا ملموسًا لديها، فهو هباء وعبث لا طائل تحته، ولا حظ له منها غير السخرية أو قلة الاكتراث، وفي آداب العرب شاهد على ذلك من تلك القصائد التي يناجي فيها الشعراء أزواجهم اللائمات على الجود وإتلاف المال للضيوف، اللاحيات على النجدة والخطار بالنفس وغير ذلك من الفضائل البدوية والسجايا النبيلة العالية، فهذه القصائد كثيرة متواترة تقوم المرأة فيها كلها بدور النصيح المذكر بالمصلحة الشخصية المحذر من المفاداة والتضحية، ولو كانت مما يجلب الحمد ويكسب السمعة والمجد، وقد يتفق أن يقع استثناء لهذه القاعدة فتسمع مرة فيما يسمع من هذه الشواذ القليلة أن امرأة من نساء العرب تنصح لزوجها أن ينحر مطيته لشاعر عابر، وتلك هي قصة المحلق التي نظم فيها الأعشى قافيته المشهورة، ولكنك تبحث عن سبب هذا الشذوذ وعلة هذا الكرم العجيب فتعلم أن المرأة كانت تريد أن تزوج بناتها فاستأجرت لسان الشاعر لذلك!

ولقد كان من أمل «بنيامين كد» أن يستعين بهذا الذي سماه إيمانًا من المرأة بالمثل الأعلى على نشر السلام في المستقبل وتطهير الأرض من شرور الحروب والمخاصمات، وكان يقوي فيه هذا الأمل حنان المرأة الفطري وقلة اكتراثها لعلل الخلاف التي تثير نخوة الحرب بين الأوطان المختلفة والملل المتباغضة، وأنها خُلقت لخدمة مصالح النوع، لا خدمة المصالح الفردية، وكان هذا ولا يزال أمل الكاتبة السويدية الذكية «ألن كي» التي

تنحو قريبًا من هذا النحو وترجو من الأمهات الشابات أن ينشئن في العالم نشأة روحية جديدة، وتقول: «إن هؤلاء الأمهات وحدهن — بما يهتدين به من الأفكار النشوئية وما يتغلغل في نفوسهن من حب الحياة — هن القادرات على إنشاء الجيل الجديد على روح الاحترام المتزايد لأعمال الحضارتين الفكرية والمادية، والكراهة الدائبة لذرائع التلف والتدمير ومسخ النفوس الذي تسلطه على نوع الإنسان الحروب المنوية والحروب الفعلية على حال سواء.» و«على هؤلاء الأمهات أن يصرفن غيرة أبنائهن ومطامعهم ويوجهن خيالاتهم وإراداتهم إلى حب الاستكشاف والاختراع ومكافحة الأدواء وإتقان العمل وإنقاذ الحياة بدلًا من إفنائها، وليجعلن أول همهم — أي الأبناء — أن يدبروا الوسائل الناجعة لأن يحكموا تركيب نظام المجتمع، وليرينهم أننا نحن سكان هذا الكوكب المساكين لسنا عرضة لأخطار النار والماء والهواء وحدها، ولكنا عرضة كذلك للانقلابات الكونية المحتومة التي قد تكون بعيدة عنا، ولكنها كائنة لا محالة في يوم من الأيام، فأمام هذه النكبات الحاضرة والمتوقعة يجدر بأولئك الأمهات أن يعرفن كيف يرين أطفالهن أي جنون هو هذا الذي يحدو بنوع الإنسان على هذه الكرة المهددة وسط هذا الكون العظيم إلى بذل هذا الجهد الحثيث، وشحذ الأسلحة من الذهب والحديد لإضعاف نفسه وجر الخراب على رأسه والإسراف في تبديد وسائل الحضارة وتحف التهذيب وإنفاق ما يتجدد له من ثروة حيوية، ألا ينبغي أن تتجمع كل هذه الأشلاء والأدمغة التي تبعثر في ميادين القتال، وهذه القوى والجهود التي تنزفها أدوات التسليح فتستغل كلها فيما يجعل هذا النوع أصلح وأقدر على الحلول في محله من الطبيعة؟ تلك الطبيعة التي لا يزال عاجزًا قليل الحول والحيلة بين يدي كوارثها الأرضية والسماوية.»

ولست أدري ماذا تصنع الأمهات الشابات في وجه الكوارث التي ستدهمنا الآن أو فيما يلي من الأزمان، ولست أفهم إذا علم الناس أن أرضهم هذه عرضة للكوارث الأرضية والسماوية ماذا يقعدهم عن الخصومة والقتال، وماذا يصرفهم عن الهدم والتدمير إلى البناء والتعمير؟ غير أني أعتقد أن المرأة قد تفيد فائدة تذكر في تقليل الحروب ومنع بعض الخصومات؛ لأن عاطفتها النوعية أقوى من عاطفتها الوطنية، وهذه العاطفة الوطنية هي علة كثير من العدوان والشحناء ومبعث كثير من الفتن والقلاقل، ولكن إذا أفادت المرأة في هذا الأمر بعض الفائدة، فقد تكون رأس الضرر ورأس الفتنة من ناحية أخرى، فإن العاطفة النوعية أيضًا طالما كانت محضأ للحروب والمنافسات، وطالما كانت هذه الحروب والمنافسات محكًّا لأقدار الرجال ومعرضًا لتفضيل بعضهم على بعض في

قلوب النساء، وما يدرينا لعل المسئول المجهول عن الحرب العظمى مثلًا امرأة حسناء، أو شرذمة من النساء الحسان! أليس كل بطل من أبطال الحرب يتغنى في نفسه بمثل قول أبي فراس:

ورحت أجر رمحي عن مقام	تحدث عنه ربات الحجال
فقائلة تقول أبا فراس	لقد حاميت عن حرم المعالي
وقائلة تقول جزيت خيرًا	أعيذ علاك من عين الكمال

وسواء بقيت هذه الميول الجنسية على حالها أو تغير منها بعض الشيء في امرأة المستقبل، فالواجب أن لا تفوتنا الحقيقة وهي أن المرأة لا تضع المعايير الجنسية والقيم الخلقية، ولكن توضع المعايير والقيم لها وللرجال معًا، والذي يضعها هو الطبيعة التي تجري على سنن لا سلطان للنساء ولا للرجال على غير القليل العرضي منها، فإذا وجدت الطبيعة خيرًا للنوع الإنساني في استمرار الحروب وإضراء الناس بالتأهب لها والتنافس في إحراز عددها كما وجدت ذلك خيرًا فيما مضى، فلن تغني المرأة شيئًا في صد هذا التيار الجارف، ولن تقدر نساء الأرض جميعًا على منع خصومة واحدة مما تحض عليه الطبيعة، بل المرأة أول من يطيعها ويستسلم لدوافعها ويجد لذة نفسه في مؤاتاتها والامتثال الأعمى لأوامرها ونواهيها، ومن خطر لها من النساء أن تشذ عن هذه السنة، وأن تضع لها معايير جنسية غير هذه المعايير، فلن تفلح أبدًا ولن يصغي إليها أحد، وسيكون نصيبها من الرجال الإعراض والصدوف عنها إلى المرأة التي تمالئ الطبيعة وتجري على مشيئتها.

وخلاصة القول: إن الفضائل قسمان: فضائل الإرادة وفضائل الغريزة أو هي فضائل تغلب فيها الإرادة على الغريزة وفضائل تغلب فيها الغريزة على الإرادة، والمرأة لها الحصة الوافية من فضائل الغريزة وهي أعظم أثرًا فيها من الرجل، فأيما خير يرجى للإنسانية من هذه الفضائل فللمرأة فيه أوفى نصيب.

وهنا نسأل: علامَ تدل غلبة الغريزة على الإرادة في فضائل المرأة بخلاف الرجل؟ ألا تدل على أن المرأة قوة مسوقة، وأن الرجل هو القوة العاملة؟ ألا تدل على أن عمل المرأة هو التحضير للحياة، وأما عمل الرجل فهو هو الحياة؟ فالمرأة تعطي الحياة والرجل

يحيا، والمرأة تهيئ المائدة والرجل يأكل، والمرأة تخدم القانون المبرم، والرجل يخدم الحرية المتطلعة. ولكل نصيب من الحياة، وعلاقة بالطبيعة على قدر هذا التقسيم.

وبعدُ، فلا بد من كلمة في ختام هذا المقال نوجهها إلى حضرة المعلم الفاضل «ج. س. سلامة» الذي أخذ على بعض ما كتبته في مقال متقدم عن وفاء المرأة فقال يسألني: «أنحرق كتب الأخلاق؟ أنسفه الحمقى القائلين بتربية النفس وتهذيبها وتكوين الإرادة وتقويتها.» وجوابي أنني لم أقل في تعليل خلق المرأة وقلة وفائها ما يوجب هذا السؤال، فإني لم أدع إلى الإباحة ولم أبخس حق الإرادة خضوعًا لحكم الغريزة المطلق، ولا أوصيت بنبذ الفضائل التي استخلصتها المدنية من تجاربها الطويلة، ولكني قلت: إن خير ما تصنعه المدنية أن توفق بين الغرائز التي يأباها علم الأخلاق وبين مطالبها «أحسن توفيق مستطاع، أما أن تستأصلها وتقضي عليها فتلك جريمة كبرى وسعي عقيم» نعم جريمة كبرى؛ لأن الغرائز الحيوية لا تُستأصل إلا بقتل الحياة، فالغرائز لا تُعوض إذا فُقدت، ولكن الأخلاق مستدركة مع بقاء دوافع الحياة سليمة من العطب.

وبعيد على من يعتقد في الفضائل الجنسية مثل اعتقادي أن يستخف بالعفة ويغضي عن الإباحة والغواية؛ فإني أعتقد أن العفة وغيرها من فضائل الاستعصام «مزايا جسدية فسيولوجية قبل أن تكون مزايا أدبية أو دينية» وقد بينت ذلك بشيء من التفصيل في مقال لي بعنوان الفضائل الجنسية نشر في مجموعة «الفصول» فأكتفي هنا بنقل النبذة الآتية منه:

> فحيثما برز في الرجل أو المرأة امتياز يتلاشى إن لم ينتقل بالوراثة برز بإزائه شرط أدبي لضبط العلاقات الجنسية يترتب عليه بقاء ذلك الامتياز عقبًا بعد عقب ويتبعه حتمًا الإحجام عن بعض هذه العلاقات والرغبة في بعضها، وحيثما امتنع الإحجام انعكست الآية، وصارت الرغبة بلا ضابط دليلًا على أن ليس في الفرد أو الأمة امتياز ينقل بالوراثة، وقديمًا كان شيوع الرذيلة في بلد مؤذنًا بانقراض الدولة وضياع الشوكة ومرادفًا لقول الأمة بلسان حالها: إن جيلها المقبل همل لا يعتنى به.

أما تنويهي بوفاء المرأة للحياة وعذري إياها في حب الشباب والمال، فليست نتيجته الإباحة كما وهم حضرة المعلم الفاضل ولكن نتيجته، إذا بلغ الأمر إلى نتائجه، أن

يمتنع بناء الشيوخ الفانين بأتراب حفيداتهم من الأبكار الكواعب والفتيات العوانس، وأن تكون الشريعة عونًا على فسخ كل زواج مدابر للطمع أو غير مثمر، وألا يكون العرف حربًا على المرأة التي تُطيع الله فيما خلقها له وزودها بمعداته، وليس في ذلك تقويض للأخلاق، بل فيه تثبيت لها وتدعيم لأساسها، وهو قصد السبيل بين طرفي الغلو والتفريط في هذا الصدد، فأما الغلو فأن نذهب في الإباحة مذهب «الأسبارطيين» الذين كانوا يوصون الشيوخ والضعاف بأن يقتنصوا الرجال الأشداء لنسائهم برًّا بالمجتمع كما زعموا، وتحرجًا من تعقيم من خلقه الله منتجًا، وتكثيرًا للذرية الصالحة القوية، وأما التفريط فأن تشيع الفوضى وتعم المساواة حتى يصبح كل رجل كفؤًا لكل امرأة بلا تفريق بين الأعمال والمزايا، والأول حيف على الغريزة من ناحية لإرضائها من ناحية أخرى، والثاني إهمال ضار لها، وكلاهما غير محمود في طبع ولا شريعة.

ونظن المعلم الفاضل لا يُنكر أن المرأة حين تحب الشباب وعلو الهمة تساق في هذا الحب بسائق الطبيعة التي فطرها الله عليها لحفظ نوع الإنسان، ونشر ما فيه من حسن، وطي ما فيه من قبيح وإتمام مشيئة الله على الأرض، فإذا كانت كتب الأخلاق تسول لنا أن تشل تلك الطبيعة وتعطل مشيئة الله خالقها وهاديها فلماذا لا نحرقها؟ نحرقها يا سيدي الفاضل، وعلي أنا لا عليك أنت ثمن عيدان الثقاب!

هل تنبَّأ المتنبي[١]

سأل ابن القارح أبا العلاء عن حقيقة ما يُنسب إلى المتنبي من ادعاء النبوة فقال في رده الذي ألحقه برسالة الغفران: «حدثت أنه كان إذا سُئل عن حقيقة هذا اللقب قال هو من النبوة؛ أي: المرتفع من الأرض، وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه، وإنما هي مقادير يظفر بها من وُفق ولا يراع بالمجتهد أن يخفق، وقد دلت أشياء في ديوانه أنه كان متألهًا، وإذا رجع إلى الحقائق فنطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان؛ لأن العالم مجبول على الكذب والنفاق، ويحتمل أن يظهر الرجل بالقول تدينًا، وإنما يريد أن يصل إلى ثناء أو غرض، ولعله قد ذهب جماعة هم في الظاهر متعبدون وفيما بطن ملحدون.»

فأبو العلاء يقف موقف الشاك المتردد في قبول ما نُسب إلى أبي الطيب من دعوى النبوءة، ولم يكن بين أبي العلاء وأبي الطيب غير فترة قصيرة من الوقت؛ إذ كان قُتل هذا قبل مولد ذاك بنحو تسع سنوات، فهو أحق أن يتثبت من صدق الخبر لو كان إلى التثبت منه من سبيل، وإذا كان هذا الحافظ الثقة على علمه بأخبار المتنبئ وإعجابه به وقربه منه وقلة تهيبه لدعوى النبوءة يشك ويتردد، فغاية جهد التاريخ والآداب أن يقفا هذا الموقف، وأن لا يجزما برأي في أمر هذه القصة التي رواها عن المتنبي جماعة من معاصريه أكثرهم من خصومه وحساده الحانقين عليه، أو من ملفقي الأحاديث الذين ينقض بعض كلامهم بعضًا فلا يؤخذ مأخذ اليقين؛ إذ لم يثبت من إرهاصات هذه

[١] البلاغ في ٤ ديسمبر سنة ١٩٢٣.

النبوءة التي وسم بها الرجل شيء غير أنه حبس في صباه، وأنه كان يهجى بها في عصره، وليس كل ما يقرف به المهجو المحسود بحجة عليه.

غير أني والحق يُقال لا أستبعد دعوى النبوة على المتنبي ولا أجدها غريبة منه، ولو أنها ثبتت عليه لما رأيت في ذلك ما يدعو إلى شيء من دهشة أو غرابة، ويحمل على شيء من حيطة أو زيادة تنقيب، والمتنبي في هذه القضية من المتهمين الذين يكفي لتسجيل التهمة عليهم أن يسمع القاضي شاهدًا أو شاهدين ثم يصرف بقية الشهود اكتفاءً بما سمع واختصارًا للوقت، فالتهمة لاصقة لافقة، ولئن كانت باطلة لا أساس لها ولا نار لدخانها ليكونن الذي رماه بها من شياطين المفترين الذين يعرفون كيف يتخيرون التهم لأربابها، ويحوكون الأقاويل على قدر لابسيها، وما كان هؤلاء قليلين في ذلك العصر المضطرب الخبيث الذي صار فيه نشر الدعوة فنًّا، والتقول على الخصوم سلاحًا مدربًا.

ولست أظن في المتنبي هذا الظن؛ لأنه «قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه» كما قال المعري، ولا لأنه لا فرق بينه وبين من تقدمه في هذا الأمر غير أنهم وفقوا وأخطأه التوفيق، ووصلوا وعثر هو في وسط الطريق كما يؤخذ من تلك الإشارة التي زج بها المعري في أثناء رده، ولكني ظننت ذلك الظن؛ لأن نشأة المتنبي وحالة عصره وشعره وجملة ترجمته كلها مما يوسع العذر للمشتبه ويوائم مقتضيات الدعوى التي نُسبت إليه، وإليك بيان ذلك.

نشأ المتنبي بالكوفة وهي يومئذ مقر الشيعة ومباءة الشاغبين على خلفاء بني العباس من أولاد علي وغيرهم من دعاة النحل وطلاب المغانم، وكانت في تلك الأيام التي ولد فيها المتنبي لا تقر على قرار ولا تنقطع منها الفتن، ولا سيما من شيعة القرامطة، فظهر حولها شأنهم، وعظمت شوكتهم، وملكوا البحرين، وغزوا البصرة، وقطعوا طريق الحج أعوامًا، ولما كان المتنبي في نحو الثانية عشرة من عمره غزوا الكوفة ودخلوها وأسروا قائد الخليفة المقتدر وشتتوا جيشه، ولم تمض سنتان على ذلك حتى أغاروا على مكة ونقلوا منها الحجر الأسود إلى هجر، وألقوا جثث القتلى في بئر زمزم، وهؤلاء القرامطة قوم كانوا يعلنون الإسلام، ويدعى عليهم أنهم كانوا يعتقدون أن روح الله وأرواح أنبيائه تحل في أئمتهم وصلحائهم، وحكى عنهم المعري في رسالة الغفران نقلًا عن بعض محدثيه أن لهم بالإحساء بيتًا يزعمون أن إمامهم يخرج منه ويقيمون على باب البيت فرسًا بسرج ولجام ويقولون للهمج الطغام: «هذا الفرس لركاب المهدي يركبه متى ظهر»، وإنما غرضهم بذلك خدع وتعليل وتوصل إلى المملكة وتضليل، ومن أعجب

ما سمعت أن بعض رؤساء القرامطة في الدهر القديم لما حضرته المنية جمع أصحابه وجعل يقول لهم لما أحس الموت: «إني قد عزمت على النقلة وقد كنت بعثت موسى وعيسى ومحمدًا ولا بد لي أن أبعث غير هؤلاء.» ولا بد أن المتنبي قد سأل عن أصل هذه النحلة فأُخبر بمنشئها وعرف كيف بدأت، وكيف استطاع رجل مثل «كارميتة» الذي تنسب إليه على جهله وقصور عقله أن يجمع إليه أولئك الطغام، وأن يحدث في دولة الإسلام هذه الأحداث الجسام، ولا شك أن ذلك مما يهون عليه دعوى النبوة إذا حدثته نفسه بهذا المطمع. فإذا صح أنه جهر بهذه الدعوة وأنه مع هذا كان ينتسب إلى علي رضي الله عنه فلا تناقض في الأمر، فربما ادعى أنه الإمام الذي ينتظره القرامطة، وطائفة من الشيعة الإمامية، وتحل روح الله وأرواح أنبيائه فيه.

واختلطت في ذلك العصر دعوة الإسماعيلية بدعوة القرامطة، وكان يزعم الزاعمون أن هؤلاء الإسماعيلية يدينون بالمانوية؛ أي: بالأصلين النور والظلمة، وهي النحلة القديمة المشهورة التي ذكرها المتنبي في شعره، ولعله لقي كثيرًا من أتباعها من المجوس في الكوفة لقربها من البلاد الفارسية، وتعددت في ذلك الحين الدول السياسية في العراق والشام ومصر والمغرب، وما منها إلا من تتلمس لها سندًا من الدين في بث دعوتها وإدحاض حجة خصومها؛ فكثرت الحيل الدينية وشاعت الدسائس والأراجيف، وتجاذب الناس آيات الكتاب وأحاديث النبي كلٌّ يفسرها بما يمليه عليه الهوى ويوافق الحاجة؛ فيخرجها عن حقيقة معناها ويجعلها وسائل لغايات غير غاياتها، فانظر إلى هذه البيئة التي فشا ضلالها، وترادفت فتنها، وسقطت هيبة الدين فيها ألستَ تراها صالحة لاختمار المطامع وظهور الأدعياء وتربية الخوارج في الدين والسياسة؟

أضف إلى ذلك أن المتنبي لم يكن يصلي ولا يصوم ولا يقرأ القرآن ولا يؤدي زكاة بعد أن أثرى، ولم يكن متورعًا وثيق الإيمان بطبيعة مزاجه؛ لأنه صاحب مطامع دنيوية وعقل موكل بالأعمال والوقائع، لا بالعقائد والعادات؛ تعرف ذلك من لهجه في شعره بالحكمة العملية، ومن قلة توقيره للأنبياء، وخفة أسمائهم على لسانه، حتى كان يقرن نفسه بهم كما قال في إحدى قصائده:

ما مقامي بأرض نخلة إلا كمقام المسيح بين اليهود

وكما قال في القصيدة نفسها:

أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود

وليلاحظ أن أرض نخلة التي ذكرها في القصيدة هي قرية لبني كلب الذي يقال: إن المتنبي ادعى النبوة فيهم، ومن قلة توقيره لحرمة الدين وخفة ذكر الأنبياء على لسانه أن يقول كما قال في مدح سيف الدولة:

إن كان مثلك كان أو هو كائن فبرئت حينئذ من الإسلام

أو كما قال في ابن زريق الطرسوسي:

لو كان ذو القرنين أعمل رأيه لما أتى الظلمات صرن شموسا
أو كان صادف رأس عازر رأسه في يوم معركة لأعيى عيسى
أو كان لج البحر مثل يمينه ما انشق حتى جاز فيه موسى

أو كما قال في بدر بن عمار:

لو كان لفظك فيهم ما أنزل الفر قان والتوراة والإنجيلا

فلو كان يستشعر قلبه للدين رهبة، ولمقام الأنبياء حرمة لما جرى لسانه بهذا الغلو الشنيع الذي لا يسوغه دين ولا عقل ولا خيال صحيح.

ثم أضف إلى هذا وذاك أنه نظر في كتب الفلاسفة، واستعرض بعض آرائهم وشكوكهم كما يفهم من كثرة ما اقتبس من معاني أرسطو ومن تردد عبارات الفلاسفة وأساليب المناطقة في شعره؛ وكفى دليلًا على شيوع الاطلاع على الفلسفة اليونانية في عصره أنه عصر الفارابي الذي لقب بالمعلم الثاني لكثرة ما لخص وشرح من كتب أرسطو وأفلاطون وغيرهما، فعلق بنفس المتنبي من هذه الفلسفة أثر واعتراه الشك وظهر ذلك في بعض شعره؛ فلا يسلم من الشك قوله في النفس:

وقيل تخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

ومن تفكر في الدنيا ومهجته   أقامه الفكر بين العجز والتعب

أو قوله يهجو كافورًا:

ألا فتى يورد الهندي هامته   كيما تزول شكوك الناس والتهم
فإنه حجة يؤذي القلوب بها   من دينه الدهر والتعطيل والقدم

وهذا المعنى منظور فيه بلا ريب إلى قول ابن الرومي في أبي الصقر:

لا بوركت نعمى تسربلها   كم حجة فيها لزنديق

إلا أن ذلك لا ينفي أن الرجل اطلع على ما ينتحله الدهرية والمعطلون وأهل الزندقة، فزاد هذا الاطلاع في البعد بينه، وبين خشوع اليقين وهيبة الدين.

ولا ننس غيظ المتنبي ممن كان يذكر له دعوة النبوة وسكوته عن الخوض في هذا الحديث ورغبته في دفن الخبر ونسيانه، فربما كان ذلك كأقوى ما تقدم في تعزيز الشبهة عليه.

فعلى هذا لا يكون غريبًا من رجل نشأ هذه النشأة في ذلك العصر على هذا الخلق، واطلع على ما اطلع عليه المتنبي، وشاهد من حوادث الأيام ما شاهده أن يطمع في المجد من طريق الدين، ذلك ليس بغريب ولكن هل حصل؟ وهل فعل الرجل ذلك الشيء الذي لا يُستغرب منه، فادعى النبوة وجهر بالدعوة؟ أما هذا فلا سبيل إلى البت فيه برأي قاطع كما أسلفنا في صدر المقال، ولكننا بين قولين أرجحهما أنه فعل وادعى والمرجوح منهما أن الرجل نبز بهذا النبز؛ ولكن لا من النبوة كما روى المعري في رسالة الغفران، فهذا غير معقول وإنما الأقرب إلى العقل أنه نبز به لتشبهه بالأنبياء كما مر بك، وكثيرًا ما أطلق العرب الأنباز والألقاب لأهون من هذه الأسباب، على أني أرجح القول الأول ترجيحًا قويًّا حتى أكاد أرفض الاحتمال الثاني لأول نظرة، فقد ثبت أن الرجل حبس، فإذا كان حبسه في فتنة أثارها فقد بقي على الذين يجزمون ببراءته من دعوى النبوة أن يبينوا لنا كيف أطاعه بنو كلب، وكيف استطاع هو أن يحركهم إلى الفتنة بغير الشعوذة والحيلة الدينية؟ أكان من زعمائهم أم كان من ذوي الكلمة المسموعة في قبائل العرب جميعًا؟ أم كان بنو كلب عميًا عن الفتنة حتى جاء المتنبي الطارق الغريب فهداهم إليها؟

ولع المتنبي بالتصغير[1]

مما لوحظ على المتنبي ولعه بالتصغير في شعره إلى حد لم يُروَ عن شاعر غيره، وقد ذكر ذلك ابن القارح في رسالته إلى المعري فأجابه هذا بقوله: «كان الرجل مولعًا بالتصغير لا يقنع منه بخلسة المغير، ولا ملامة عليه، إنما هي عادة صارت كالطبع تغتفر مع المحاسن.» وأصاب المعري فلا ملامة في مثل هذا، وإنما هي سمات ولوازم يختلف فيها شاعر عن شاعر، كما تختلف الوجوه بالشامات والحلل بالشيات، ولا شك أنها عادة كما قال المعري، ولكن أي عادة هي؟ أمن عادات اللفظ، أم من ضروريات الوزن، أم من عبثات اللسان؟ لا، ولكنها فيما نظن عادة في الطبع والخلق وما صارت كالطبع كما قال المعري إلا لأنها من الطبع وفيها ترجمة عنه ومجاراة لنوازعه، وإليك تفصيل هذا الإجمال:

كان المتنبي يستعظم نفسه على الشعر أو على التكسب بالمدائح والزلفى من الملوك والأمراء، وكان يرى أنه خُلق لما هو أجل وأرفع من ذلك وهو الملك والقيادة، فلا يبالي أن يطول على ذوي السلطان بهذا الاعتقاد في قصائده التي يمدحهم بها، كما قال في تهنئة كافور بدار بناها فوضع نفسه موضع الند الذي يهنئه تهنئة النظير للنظير:

إنما التهنئات للأكفاء ولمن يدني من البعداء

[1] البلاغ في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٢٣.

ثم كشف هذا المطلع ووضحه في ختام القصيدة فقال:

وفؤادي من الملوك وإن كا ن لساني يُرى من الشعراء

وكان يؤنب نفسه كلما آنس منها ركونًا إلى حياة الدعة واطمئنانًا إلى مقامه بين حاشية الأمراء وأتباعهم المحسوبين عليهم المتكلين على عطاياهم؛ فيحفزها وينخيها عن هذا المقام ويذكرها ما أعدت له من المجد والعظمة في اعتقاده فيقول معاتبًا لها غاضبًا عليها:

إلى كم ذا التخلف والتواني وكم هذا التمادي في التمادي
وشغل النفس عن طلب المعالي ببيع الشعر في سوق الكساد
وما ماضي الشباب بمسترد ولا يوم يمر بمستعاد

والحقيقة أن المتنبي جهل نفسه ولم يكن صادق النظر في أمله، فأضله الأمل الكاذب عن كنه قدرته وطبيعة عظمته؛ وأحس من نفسه السمو والنبالة، فظن أن السمو لا يكون إلا بين المواكب والمقانب، وأن النبالة لا تصح إلا لذي تاج وصولجان وعرش وإيوان، وسيف يضرب الأعناق ورمح يرتوي بالدماء، وقد كان الحال كذلك في عصره، وكان هذا مقياس المجد الذي لا مقياس غيره، فطلب الرجل الملك جادًّا في طلبه، وجعل الشعر آلته ريثما يبلغه، فبقيت الآلة الموقوتة وذهبت الغاية المطلوبة! وظل يسعى طول حياته إلى شيء، وأراد الله به شيئًا آخر، فأحسن الله إليه من حيث أراد هو أن يسيء إلى نفسه، وفرح محبوه بعد موته من حيث شمت به الأعداء في حياته، فهو اليوم أظفر ما يكون خائبًا، وأخيب ما يكون ظافرًا، ليس بملك ولا أمير ولا قائد ولا صاحب جاه، ولكنه فخر العرب وترجمان حكمتهم، والرجل الفرد الذي نظم في ديوان واحد ما نثرته الحياة في سائر دواوين التجارب والعظات، فكان كلامها كلامه وحقائقها حقائقه، وساغ له أن يحتجن لنفسه ما هو من حصة الناس جميعًا، أو حصة العرب من تجارب الحياة ووقائع الأيام إن استكثرنا نصيب الإنسانية كلها على رجل واحد، فأي كلام أمير من الأمراء أو عاهل من العواهل كانت له هذه الرعاية والصيانة؟ وأي كلمة مسموعة تتخطى الأيام والقرون وتسمع من وراء القصر والقبر، كما تسمع كلمات المتنبي صاحب هذه البضاعة الكاسدة وذلك الطامع الذي كان يعد قنوعه بتجارة الكلام وعكوفه على قرض

الشعر تخلفًا وتوانيًا؟ هذا هو الفخر الذي ضل عنه المتنبي واستصغره، ولو عاد اليوم ليختار حظه من الدنيا لما لام نفسه على الرضى به، ولطلبه أشد الطلب واستصغر غيره من الحظوظ ليظفر به، وما هو بمسرف إن باع أكبر مملكة من ممالك عصره واشتراه!

فلحسن حظ المتنبي أن «رياحه أتت بما لا تشتهيه سفنه» ولحسن حظ العرب أن هذه السفن جنحت بالمتنبي إلى البر الذي استقر عليه، وإلا فماذا كان يفيدهم أن تصل به إلى سلم العرش أو ساحل الغنى؟ أفكان يضيرهم أن ينقص ملوكهم ملكًا أو يُحذف من سجل فرسانهم اسم فارس؟ كلا ولكن قد كان يضير آدابهم — ولا جدال — أن يسقط من بينها ديوان المتنبي، وأن ينقص من عداد شعرائهم هذا الشاعر العظيم القليل النظير.

ولكن لماذا ظن المتنبي بنفسه ذلك الظن، وثبت عليه طول حياته، وأبى إلا أن يشرئب إلى الملك والولاية وما هو من أهلهما، ولا ممن ساعفتهم المقادير بذرائعهما؟ لماذا لم يخطر له غير هذا الخاطر، ولم يخدع من غير هذا الجانب؟ سؤال لا بد من الجواب عليه؛ وجوابه أن الرجل كان له نصيب من العظمة التي كان يصبو إليها، وسهم من الأعمال الدنيوية التي كان يأخذ نفسه بها ويروضها عليها، فلم تكن النسبة بينه وبينها بعيدة كل البعد، ولم يكن داعيًا فيها من كل وجه؛ بيد أنه كان شريكًا في تلك العظمة الدنيوية والأخلاق العملية في كل ما هو من باب الشعور والملاحظة، ولم يكن شريكًا فيها في كل ما هو من باب الإنجاز والتنفيذ، كان يشعر شعور عظماء الأعمال ويقيس الأمور بمقاييسهم، ويلزم نفسه الجد الذي يلتزمونه في حركاتهم وسكناتهم، وتساوره المطامع التي تساورهم، ولكنه لا يتمم الأمور كما يتممونها، ولا يسوس الحوادث كما يسوسونها، وكان يدرك محاسن الناس ومساويهم، وينفذ ببصره إلى خبايا ضمائرهم وبواعث أعمالهم وذبذبة نياتهم، ولكنه لا يفري فريهم، ولا يحسن أن يستفيد من تلك الأخلاق التي يعرفها بالنظر حق المعرفة، ولا أن يأخذها من حيث ينبغي أن تُؤخذ، فيعمل في الفرصة الملائمة ما ينبغي أن يعمل.

فمن هنا كان المتنبي شاعر التجارب والحكم ولم يكن عاملها ومنفذها، ولو أتيح له أن يخرج آماله وآراءه أفعالًا وحوادث لما استطاع أن يخرجها أقوالًا وعبرًا؛ لأن طالب المجد المخلوق للنجاح المهيأ للعمل يصنع التجارب ولا يقولها، ويمشي الطريق إلى الغاية ولا يترسم خطاها ويقيس أبعادها، والمجرب الناطق بالحكمة هو الذي يجلس ليمتحن قواه بعد كل صدمة، لا الذي ينهض توًّا ليستأنف الوثبة دون أن يحس في قوته موضع

ألم يضطره إلى امتحانها وتفقد حالها، فكلما عجم عوده زادت حكمته، وكلما فعل ذلك دل على أن هذا العود خُلق للاختبار والجس، لا ليضرب ضربًا دراكًا مفلجًا، ولا ليكون أداة للعمل الذي يُراد منه، فلا بد من الاختيار بين الحكمة الخرساء والحكمة الناطقة، فما رأينا أحدًا جمع بينهما إلا جارت إحداهما على الأخرى.

وخلاصة القول أن المتنبي كان مطبوعًا على غرار رجال المطامع، ولكن في داخل نفسه لا في ظاهر عمله؛ كان له في خلقه وتفكيره استعداد عظماء الأعمال ولكن بغير أداة العظمة، فخرجت عظمته هذه في عالم الفنون، ولم تخرج في عالم الحوادث، وأظهر مظاهر شعوره بالعظمة في سمات شعره المبالغة في التهويل والتضخيم من جهة، وهذا الولع بالتصغير من جهة أخرى.

انظر مثلًا إلى قوله في وصف جيش:

خميس بشرق الأرض والغرب زحفه وفـي أذن الـجـوزاء مـنـه زمـازم

أو قوله في وصف أسد:

وقعت على الأردن منه بلية نضدت بها هام الرفاق تلولا
ورد إذا ورد البحيرة شاربًا ورد الفرات زئيره والنيلا

أو قوله في البحيرة:

والموج مثل الفحول مزبدة يهدر فيها وما بها فطم
كأنها والرياح تضربها جيشًا وغى هازم ومنهزم

أو قوله في المجد:

ولا تحسبن المجد زقًّا وقينة فما المجد إلا السيف والفتكة البكر
وتضريب أعناق الملوك وأن ترى لك الهبوات السود والعسكر المجر
وتركك في الدنيا دويًّا كأنما تداول سمع المرء أنمله العشر

وقوله في مدح عضد الدولة:

أبا شجاع بفارس عضد الدو لة فنا خسرو شهنشاها
تجمعت في فؤاده همم ملء فؤاد الزمان إحداها

ألا ترى فيه التحرك لمناظر الفخامة والروعة باديًا والإعجاب بأبهة العظمة وشارات الصولة مجسمًا والتشدق بطنين الألقاب وخيلاء الملك مسموعًا مضخمًا؟ ولكنك بعد لا تحس منه إلا ذوقًا في التهويل واستضخام العظائم، كذوق المصور الذي يقف أمام البحر الغطم المزبد فيصوره لك رائعًا مهولًا، كما راعه وأفعم بالهول حسه ومخيلته.

اعكس هذه الصورة بعد هذا أو اقلب المجهر المكبر وانظر في الناحية الأخرى، ماذا ترى؟ ترى صورًا صغيرة ضئيلة لا تدري كيف تبالغ في تصغيرها وتهوين شأنها، ترى شعور التفخيم قد انقلب إلى شعور بالتأفف والاشمئزاز، أو أنت ترى المتنبي ذلك الذي ملئ أمام العظمة روعة وتوقيرًا قد نظر في المجهر من ناحيته الأخرى فملئ أمام الضئولة تقززًا وتحقيرًا، ترى ذلك الشعور بأبهة العظمة وفخامة القوة في نفس رجل قد انطوى على شوق للمجد لا تشتفي لوعته، وحنق على الدنيا لا تنفثئ وقدته:

وغيظ من الأيام كالنار في الحشا ولكنه غيظ الأسير من القد

فإذا ازدرى شيئًا ضئيلًا أو رجلًا حقيرًا، فذلك ازدراء يشوبه الضغن، ويضاعفه ظل العظمة الملقى عليه، فإذا الشيء شُويء وإذا الرجل رُجَيل، وإذا عادة المبالغة في الاستصغار موصولة بعادة المبالغة في التفخيم، أو هي هي ولكن تختلف ناحية النظر طردًا وعكسًا على حسب اختلاف الشيء المنظور إليه، وأكثر ما يُرى المتنبي «مصغرًا» حين يهجو مغيظًا محنقًا، أو يستخف متعاليًا محتقرًا كما يقول في كافور:

أولى اللئام «كويفير» بمعذرة في كل لؤم وبعض العذر تفنيد

أو كما يقول فيه أيضًا:

ونام «الخويدم» عن ليلنا وقد نام قبل عمًى لا كرى

أو يقول فيه:

نويبية لم تدر أن بنيَّها النـ ـويبي دون الناس يعبد في مصرا

أو يقول:

أخذت بمدحه فرأيت لهوًا مقالي «للأحيمق» يا لئيم

أو يقول هاجيًا:

أترى القيادة في سواك تكسبًا يا بن الأعير وهي فيك تكرم

وحين يقول في الشعراء الذين يزاحمونه:

أفي كل يوم تحت ضبني «شويعر» ضعيف يقاويني قصير يطاول

أو في أهل زمانه:

أذم إلى هذا الزمان «أهيله» فأعلمهم فدم وأحزمهم وغد

وفيهم أيضًا:

من لي بفهم «أهيل» عصر يدعي أن يحسب الهندي فيهم باقل

أو في احتقار قوم كبني كلاب أن يسموا إلى مرتبة الملك والمقابلة بين حالهم وما تقتضيه الدولة من الفخار والتأثيل والمنعة:

أرادت كلاب أن تفوز بدولة لمن تركت رعي «الشويهات» والإبل

أو في قوله يذم ليلة أبرمته وثقلت عليه:

أحاد أم سداس في أحاد «لييلتنا» المنوطة بالتنادي

وتعم هذه العادة في تعبيره عما يستصغره هذا المعنى كما في قوله:

لا يحرم البعد أهل البعد نائله وغير عاجزة عنه «الأطيفال»

أو كما في قوله:

وأرهقت العذارى مردفات وأوطئت «الأصيبية» الصغار

وهو إذا لم يُصغر المهجو باللفظ صغره بالمعنى؛ فكان أعداؤه اللئام عنده شيئًا «قليلًا» كما قال:

يؤذي القليل من اللئام بطبعه من لا يقل كما يقل ويلؤم

وقد يلعب بهذا الإحساس الماثل في نفسه على الدوام لعب المرء بعادة مغروسة فيه فيتخذ منه نكتة نحوية كقوله على ذكر ابني عضد الدولة:

وكان ابنا عدو كاثراه له ياءي حروف «أنيسيان»

يريد أن يقول: إذا كاثر العدو عضد الدولة بابنين كابنيه، فجعل الله ابني العدو كيائين تضافان إلى كلمة «إنسان» فتزيد أنه في عدد الحروف وتنقصانه في القدر؛ وهذا غير غريب من رجل شديد الإحساس «بالصغر» واعتاد التصغير باللفظ وعُرف عنه إدمان الاطلاع على كتب النحو.

ولو شئنا لقلنا: إن شعر المتنبي كله مشغول بالتعبير عن شعوره بالعظمة ذلك الشعور الذي استحوذ على مجامع قلبه، فكل قصائده تفخيم لشعائر المجد، وفخر بالهمة التي تدفعه إلى تسنمه المقام الذي كان يحل نفسه فيه. فأما فخره فظاهر فيه هذا النزوع، وأما مدحه فما هو إلا فخر بكاف الخطاب؛ لأنه كان يثني على ممدوحه بما يريده لنفسه ويحسه من صفاته، وربما نفس على الأمراء مدحه الخالص فيشركهم فيه

ويعطي نفسه قسطًا منه لا يقل عن قسط ممدوحه، وأما هجاؤه فهو فخر مقلوب إذا كان يهجو أعداءه بضد ما يفخر به أو يمدح به أولياءه فيصح أن يقال: إن شعر المتنبي كله من باب واحد هو باب الفخر، اللهم إلا أن يكون غزلًا أو وصفًا؛ وقل أن يكون شعره في الغزل والوصف مقصودًا لذاته، وإنما هو غرض يمهد به إلى غيره من المقاصد، بل هو لا ينسى عظمة شأنه حتى في غزله؛ أليس هو القائل:

وصلينا نصلك في هذه الد نيا فإن المقام فيها قليل!

شهرة المتنبي[1]

رُزق المتنبي من الشهرة واشتغال الناس بأمره حظًّا لم يرزقه أحد قبله ولا بعده من شعراء العرب، رزقه في حياته وبعد مماته، فأما في حياته فقد سار شعره كل مسير، ورويت قصائده في كل أرض فيها لافظ بالعربية، واشتد التعصب له والتعصب عليه بين المتأدبين وغيرهم حتى بلغ الأمر بالفريقين حد الهوس والجنون، قال بعض أصحاب ابن العميد: «دخلت عليه يومًا قبل أن يتصل به المتنبي فوجدته واجمًا وكانت قد ماتت أخته من قريب فظننته واجدًا لأجلها فقلت: لا يحزن الله الوزير فما الخبر؟ قال: إنه ليغيظني أمر هذا المتنبي واجتهادي في أن أخمد ذكره! فقد ورد علي نيف وستون كتابًا في التعزية ما منها ألا قد صدر بقوله:

طوى الجزيرة حتى جاءني خبر	فزعت فيه بآمالي إلى الكذب
حتى إذا لم يدع لي صدقه أملًا	شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

فكيف السبيل إلى إخماد ذكره! فقلت له: القدر لا يُغالب! الرجل ذو حظ في إشاعة الذكر واشتهار الاسم، فالأولى أن لا تشغل فكرك بهذا الأمر.» وليلاحظ أن المتنبي نظم القصيدة التي منها البيتان في سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة، وأنه اتصل بابن العميد في أوائل سنة أربع وخمسين، وكانت وفاة أخت ابن العميد قبل ذلك بأشهر، فكأن القصيدة جابت الأقطار العربية في نحو سنة واحدة أو أقل.

[1] البلاغ في ١٩ ديسمبر سنة سنة ١٩٢٣.

وكان رجل من بغداد كلما وصل إلى بلد سمع به ذكر المتنبي رحل عنه، حتى إذا وصل إلى أقصى بلاد الترك سأل عن المتنبي فلم يعرفوه فتوطنه، فلما كان يوم الجمعة ذهب إلى الجامع فسمع الخطيب ينشد بعد ذكر أسماء الله الحسنى قول أبي الطيب في عضد الدولة:

أساميًا لم تزده معرفة وإنما لذة ذكرناها

فعاد إلى بغداد.

فأنت ترى أن شهرة هذا الرجل في عصره قد صارت كالهدر الذي لا يُغالب، ولا تنجع فيه حيلة غير التسليم على رغم الصبر على مضض؛ وقد انبسطت له دولة في الأدب لا يكون الذي يحاول الخروج منها إلا كمن يحاول الخروج من أرض ربه وسمائه! فلن يستجير الآبق منها بمعتصم، ولن يعيذه من النظر إليها عمًى ولا من سماع دويها صمم، وهو الذي قال:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صمم

وهو القائل:

وما الدهر إلا من رواة قصائدي إذا قلت شعرًا أصبح الدهر منشدًا

ولعمري إنه لفتح في الأدب لم يسمع بمثله في فتوح شعرائنا العرب من أقدمين أو محدثين، وملك شمل رقعة العربية في عهد تنازع فيه هذه الرقعة عشرات الولاة والمالكين، أما بعد الممات فقد ذهب المختلف فيه وبقي الخلاف على أشده، أغرم الناس بديوان المتنبي، فتناولوه حفظًا ونقلًا وأمعنوا فيه تقريظًا ونقدًا، فمن شارح له ومن منقب عن سرقاته، ومن ملتمس له العذر، ومن مشدد عليه النكير، حتى صار للمتنبي وحده أدب خاص قائم بنفسه في ديوان آداب العرب، وكُتب عنه ما يوازي كل ما كُتب عن شعرائهم في عصر كامل من عصورهم، ولأمر ما لقي الرجل هذا الحظ من الشهرة الواسعة التي لا مثيل لها فما هو هذا الأمر؟ ألأنه شاعر عظيم؟! لا شك عندنا في عظمته الشعرية، ولكن كم من شاعر عظيم غيره عاش ومات ولم يشعر به أحد ولم يزل خامل الذكر مغمور الشعر حتى قيضت له الأيام من ينصفه وينبه الناس إلى مكانه، وكم من شويعر حقير

ذاعت له شهرة لم يصبها معاصروه ممن هم أجود منه شعرًا وأرفع في الأدب مقامًا، ثم نسيها الناس فواراها الخمول ودفنها في قبر لا نشور منه؟ فالعظمة سبب من أسباب شهرة المتنبي وسيرورة كلامه بلا ريب، ولكنها ليست بالسبب الأول الأقوى، ولا هي مما ينيل الشهرة في كل حال، ولا بد من سبب آخر هو السبب الأقوى والمنبه الأكبر إلى جدارة تلك العظمة ورجاحة ذلك الشعر فما هو؟

هو الحسد الذي جنى على الرجل وأجناه؟

نعم هو الحسد ناشر كل فضيلة مطوية كما قال أبو تمام في بيتيه الصادقين البليغين اللذين سارا على كل لسان، هو ناشر فضيلة المتنبي ومفشي ما في قريحته من طيب بما أشعل فيها من نار، هو المحنة التي عرفها المتنبي فشكاها مر الشكوى والنعمة التي لم يعرفها ففاته أن يشكرها ويشد بفضلها، وحسبك أن تتصفح ديوانه فتعرف من تكرار ذكر الحسد فيه أي عارك عرك نفسه من حسد الحساد، وأي حيز شغله هذا الشاغل من تلك النفس المعذبة بمناهضة الزمن وخيبة الأمل، وأن تعيش بين أعداء لها ما من صداقتهم بد وأن يضن عليها الزمن حتى بالعدو المداجي بعد إذ قنعت من الصداقة بالابتسام، وشكت في كل من تصطفيه؛ لأنه بعض الأنام، فلا تكاد تخلو قصيدة للمتنبي من ذكر الحسد بلفظه أو بمعناه، ومن الإيماء تارةً إلى حساد ممدوحيه، وتارةً أخرى إلى حساده هو، حتى لقد رمى الماء بالحسد والمنافسة حين أحاط بدار سيف الدولة فقال حين مد نهر قويق فقطع الطريق إلى تلك الدار:

يا ماء هل حسدتنا معينه أم اشتهيت أن ترى قرينه؟!

ورمى البلدان أيضًا بالحسد فقال:

تحاسدت البلدان حتى لو أنها نفوس لسار الشرق والغرب نحوكا

وهذا لا يكون إلا من اشتغال الذهن بهذا المعنى وسرعة وروده على الخاطر وقرب مأتاه من الخيال، ولا حاجة بنا إلى استقصاء كلامه الذي ورد فيه الحسد؛ فإنه كثير متشابه، ولكننا نجتزئ منه ببيت واحد هو قوله:

ماذا لقيت من الدنيا وأعجبه أني بما أنا باك منه محسود

ثم نجتزئ من تاريخ حياته بشيء واحد هو تسميته ابنه «محسدًا» وما هو من الأسماء المطروقة ولا المحبوبة، فيدلنا ذلك على ما لقيه الرجل من محنة الحسد ونكاية المنافسين، وأنه قد أصابه من هذا الأذى ما لم يصب أحدًا من الشعراء الذين كانوا أسعد حظًّا منه أو أسوأ حظًّا لا ندري.

وإنما مُني المتنبي بهذا الحسد الذي خُص به من بين كبار شعراء العرب؛ لأنه نشأ في عصر التنافس أو عصر الحسد، فلقد نشأ في عصر كان يتنازع فيه الملك والسمعة دول شتى وقادة كثيرون، كان في الأندلس بنو أمية، وفي المغرب من إفريقية العبيديون، وفي مصر والشام بنو الإخشيد، وفي حلب والجزيرة بنو حمدان، وفي العراق بنو بويه، وفي البحرين وعمان واليمامة القرامطة، وفي خراسان آل سامان، وفي كل مكان من فارس دويلات صغيرات لا تزال منذ قيامها إلى أن تتوارى وتندثر في خصام بينها ولجاج وحروب بالسيف واللسان، وربما نجم في الدولة الواحدة عدد من الأمراء يستأثر كل منهم بولاية أو شقة من ولاية متربصًا بجيرانه متطلعًا إليهم طامعًا في اغتصاب أرضهم محاذرًا أن يغصبوه أرضه، وما من هؤلاء الأمراء والقادة كبارًا كانوا أم صغارًا إلا من يتسامى للظهور بين أنداده ويستعد للعلو والتفوق على جيرانه، فكلهم ناظر إلى صاحبه كاره لظهوره ورفعته حريص على أن لا يسبقه غيره في قنية أو حلية أو عدة مما يتفاخر به الملوك ويتناظر فيه ذوو السلطان، وهم أحرص ما يكونون على اقتناء الوسائط التي يتم بها نشر الدعوة واستفاضة الذكر واكتساب الصيت والحمد، وبأي واسطة يتم ذلك إلا أن نكون لسان شاعر كبير ينظم القصيدة في مدح أمير منهم، فيسير بها الرواة في بلاد الأمراء كافة، ويصبح بها ذلك الأمير ممدوحًا في بلاد أعدائه، معظمًا على مسمع من حساده ونظرائه؟ فإذا ظهر في هذا المجال المزدحم بالمنافسات والمنابذات والدسائس والنكايات شاعر ذو شأن يُذكر كصاحبنا أبي الطيب، فلا غرابة في أن ينصب عليه كل ما في تلك المنافسات من خيرات وشرور، وأن يتجه إليه كل ما في نفوس أبناء العصر من آمال وأحقاد، وأن يشتهر ذكره بالمدح والقدح وتلتف به زوبعة من التشيع والمقت، ومن عرف شيئًا ولو يسيرًا من دسائس الحواشي والبلاطات فقد عرف كيف يجوز أن يستفيد المتنبي في ذلك العصر من حيث لا يحتسب، وكيف يجوز أن تأتيه العداوة من حيث لا يقدر، فربما كان في بلاد أحد الأمراء فئة من الشعراء والأدباء لا يعرفون المتنبي ولا يحبونه، ولكن يدعوهم حقد بعضهم على بعض إلى التنويه بقدره والترنم بشعره

والتطوع لنشره والغض من شعر غيره، أو يكون بين الأمراء والرؤساء من يتوقع أن يترفع المتنبي عن مدحه ومساواته بأمثاله فيبدؤه بالعداوة ويتحامل عليه بالذم قبل أن يرى منه ما يستحق عداوته وذمه، وقد يسوء الأمراء أن لا يجدوا ضريبه في بلادهم فيبغضونه ويغرون به السفهاء أو يطمعونهم فيه، كما ساء معز الدولة ببغداد في رواية الحاتمي «أن يرد على حضرته رجل صدر عن حضرة عدوه، ولم يكن بمملكته أحد يماثله فيما هو فيه» فمثل هذا الشاعر لا يستطيع أن يقول قصيدة إلا أساء بها إلى كثيرين، وأحسن بها إلى كثيرين دون أن يقصد إلى الإساءة أو الإحسان، ومثل هذا الشاعر يشترك في رفع قدره أنصاره وأعداؤه، ويتبارى في حفظ شعره القريبون منه والبعيدون عنه، ومتى وجد التنافس فقد يتنافس الناس على الزهيد المهين الذي لا قيمة له عند واحد منهم، بل قد يتنافسون على لا شيء حبًّا في الغلب والاستئثار وتلذذًا بالتسابق والنظار، فما بالك بما تكون له قيمة كبيرة في ذاته، وبما لا يتم الجمال والرواء للأمير والدولة إلا به؟ لا جرم يكون هذا هدف الرجاء والبغض، وملتقى الوصاية والوشاية، ويحق له أن يقول:

أُعادَى على ما يوجب الحب للفتى وأهـدأ والأفـكـار فـيَّ تـجـول

فمن ثم اعتز المتنبي بشعره فلم يبذله لكل من يطلبه، وتسابق الأمراء إلى طلب المدح منه لئلا يُقال: إنهم دون من قصدهم بمدحه، وكتبوا إليه من كل صوب يستقدمونه، فما جاء أحدًا إلا مدعوًّا مكرمًا، وبلغ من اهتمام كافور بزيارته أنه كان يسأل عن مسيره ومقامه ويكاتب واليه على دمشق في استزارته ويلح في ذلك، والمتنبي لا يُجيب، حتى إذا نبت دمشق بأبي الطيب فسار إلى الرملة، فحمل إليه أميرها الحسن بن طغج هدايا نفيسة وخلع عليه وحمله على فرس بموكب ثقيل وقلده سيفًا محلى، فكان كافور يقول لأصحابه: «أترونه يبلغ الرملة ولا يأتينا» وقد قبل سيف الدولة أن ينشده الشعر جالسًا خلافًا لعادة الشعراء في الإنشاد، واحتمل كافور منه أن يخاطبه خطاب الأنداد للأنداد.

وأكثر من ذلك أن طاهرًا العلوي «نزل للمتنبي عن سريره والتقاه مسلمًا عليه، ثم أخذ بيده فأجلسه في المرتبة التي كان فيها وجلس هو بين يديه، فتحدث معه طويلًا ثم أنشده أبو الطيب فخلع عليه للوقت خلعًا نفيسة، قال علي بن القاسم: كنت حاضرًا هذا المجلس، فما رأيت ولا سمعت أن شاعرًا جلس الممدوح بين يديه مستمعًا لمدحه غير أبي الطيب.»

وقد كانوا لا يكتفون بإحراز مدائحه حتى يستطلعوا رأيه فيهم ويستخبروه عما عنده من التبجيل لهم وما يكنه من التفضيل بينهم، فكان عضد الدولة يخلع عليه ويجزل له العطاء ويزيده على أعطية سيف الدولة ثم يبعث إليه بمن يسأله: أين عطاء سيف الدولة من هذا؟! وكان كافور يمتحنه ويدس إليه من يقول له: «لقد طال قيامك في مجلس كافور» يريد أن يعلم ما في نفسه، وما كانوا ليحفلوا برأيه فيهم هذا الحفل لولا التناظر والتناحر ورغبة كل منهم في أن يرى نفسه وأن يراه غيره خيرًا من كل حاكم وأمير في زمانه، ولا شك أن هذا الاحتفاء بالمتنبي مما يعظم خطره، ويكبر هيبته، ومما يزيد عدد حساده والمتتبعين لشعره، فكلما احتفل به الأمراء والرؤساء لغط الناس بأمره، وكلما لغط الناس بأمره احتفل به الأمراء والرؤساء، وجميع ذلك منتهٍ إلى نهاية واحدة هي نباهة الشأن وسيرورة الكلام.

إن دسائس البلاد كثيرًا ما خلقت شيئًا من لا شيء، وأرثت نيران الضغائن والمشاحنات في غير موجب للضغينة والشحناء، وإذا تناولت هذه الدسائس خلافًا على فكرة في الآداب أو الفنون، فغير بعيد أن تجمع فيه كل ما تشعب من الخلافات على شئون الملك والسياسة ومآرب الأفراد والأحزاب، وأن تحول إليه كل ما يتفرع من جداول الميول والمشارب في قرارات النفوس، حتى لينسى الناس أنهم مختلفون على شيء آخر غير هذه الفكرة الأدبية أو الفنية، أو يصبغوا كل ما اختلفوا عليه في الموضوعات الأخرى بلون هذه الفكرة، كما حدث في فرنسا بين الموسيقيين الكبيرين «جلوك» و«بتشيني» حين اشتعلت نار الغيرة بين حليلة الملك وخليلته.

فقد استدعت ماري أنطوانيت ملكة فرنسا «جلوك» الألماني واجتبته وأظلته برعايتها وإقبالها، فما لبثت مدام دوباري عشيقة الملك أن غارت من ضرتها الشرعية، فبحثت عن موسيقي آخر يستظل برعايتها، فهديت إلى بتشيني الإيطالي فجاء على جناح السرعة، جاء إلى باريس وأكب على العمل سرًّا ليفاجئ الناس بآية من آيات فنه فيكون وقع ظهوره أبلغ وأسطع، ولكن احتجابه لم يطل وشاع خبر قدومه فانقسمت العاصمة الظريفة إلى معسكرين نافرين متوثبين، ثم احتدم الخصام فتراشق الفريقان بالأهاجي والرسائل والنكات والمغامز، وسرى الخلاف إلى كل مكان فدخل فيه العلية والسفلة وتصايح الناس بالمفاضلة بين الموسيقيين الكبيرين فيما يفقهون من فنهما، ووصل النزاع إلى الفلاسفة وقادة الأفكار، فتشيع دالمبرت ولاهارب ومارمونتل إلى جانب بتشيني، وتشيع روسو وسوار دي روليه إلى جانب جلوك، ودام الحال على ذلك برهة ألهت الخاصة والعامة

عما بينهم من المنازعات السياسية والترات الدينية، فكانوا لا يسألون عن المرء أمن هذا الحزب هو أم من ذاك، ومن المؤمنين هو أم من الملحدين، ولكنهم يسألون: أهو من شيعة جلوك، أم من شيعة بتشيني؟ قال فريس المؤرخ الموسيقي: فكان ربما ترتب على الجواب تطرق العداء إلى أبناء البيت الواحد، وتفرق الشمل بين أعز الرفاق وأقدم الأصدقاء، وفي أي عهد يحدث هذا؟ في العهد الذي تقبل فيه فرنسا على ثورتها الكبرى، وتهتز فيه أركان عرشها بزلازل الفوضى المقتربة وضربات الخسائر السياسية في الشرق والغرب! ولأي شيء يحدث هذا؟ لأجل التنافس بين حليلة وخليلة في بلاط واحد! فما ظنك بمنافسة العشرات من الأمراء حولهم المئات من الوزراء والرؤساء، وراءهم الألوف من الأشياع والتبعاء، بينهم من لا يُحصى لهم عدد من الشعراء والرواة والسامعين والقراء؟ أكثير على هذا الحريق المضطرم من الفتن والعداوات السياسية والأدبية وما يتخللها من الحفائظ الجنسية والدينية، أن يكشف للناس عن مكان شاعر واحد من أعلام القريض والبيان؟

فإلى ذلك يعود جانب كبير من شهرة المتنبي وعناية الناس به، وهذا ما استفاده اسمه من حالة عصره، أما ما استفاده من شعره وشخصه وهو جانب آخر غير يسير فسنكتب عنه في المقال التالي.

شهرة المتنبي: حد الشاعر العظيم

استفادت شهرة المتنبي من عصره وذلك ما بيناه في المقال السابق، واستفادت من شعره ومن شخصه وهذا ما سنجمل الكلام عليه في هذا المقال.

كان المتنبي شاعرًا من شعراء العرب العظام، وحد الشاعر العظيم عندي هو أن تتجلى في شعره صورة كاملة للطبيعة بجمالها وجلالها وعلانيتها وأسرارها، أو أن يستخلص من مجموعة كلامه فلسفة للحياة، ومذهب في حقائقها وفروضها أيًّا كان هذا المذهب، وأيًّا كانت الغاية الملحوظة فيه.

فإذا جمع الشاعر بين الأمرين؛ أي إذا رسم لنا صورة كاملة للطبيعة، وشرع لنا مذهبًا خاصًّا في الحياة، فذلك هو الشاعر الأعظم الذي ندر أن يجود الزمان بمثله في الدهور المتطاولة والأجيال المتباعدة، والذي لا تنطبق على عد أقرانه في جميع الأمم أصابع اليدين؛ لأنه يجمع في نفسه قدرة جسيمة نادرة لا تبذل جزافًا ولا تفوقها على الإطلاق قدرة يعطاها إنسان.

ذلك أن نفس الشاعر العظيم كتلك المصورة الفلكية التي يرصدها الفلكيون لالتقاط أشعة النور من أبعد السماوات وأظلم الآفاق؛ نفس صحيحة الإحساس قويته لا يغيب عنها قريب ولا بعيد، ولا ظاهر ولا باطن مما يحيط بها من مشاهد الحس والخيال، وليس يفوتها علم شيء دق أو جل مما توحي به الطبيعة والحياة من الحقائق والأسرار؛ فإذا اتجه الشاعر العظيم إلى الطبيعة فهو الذي يسمعك الخليقة الأولى منقولة في لفظ والسماوات والأرضين منظومة في لحن؛ ويبثك من هذه الدنيا الإلهية نبضات أغوارها وصدحات أفلاكها، وما توسوس به وما تزمجر من نغمات رضاها وغضبها وطلاسم صلواتها وتعاويذها، يستوعب ذلك كله ألغازًا مبهمة ثم يرسله من خاطره المتوهج الصهار أرواحًا هائمة وشياطين حائمة وعرائس ترقص وطيرًا تغرد وزهرًا يتضوع

ومعاني يمتلئ بها جو هذه الدنيا حياةً وركزًا، ويزدحم بها جو النفس شعورًا وأملًا، أو هو يكتب لك «بهيروغليفية» الإلهام كل ما في معجم الطبيعة من الكلمات والرموز، وكل ما يجري به لسانها المورّي الملغز من الأسماء والحروف، فإذا الطبيعة بقضها وقضيضها مجموعة لديك، وإذا بك أنت تعيش في كل ناطقة وصامتة، وكل متحركة وساكنة من ذلك العالم السرمدي الرحيب، تحوله كله إلى جزء من حياتك أو تجعل حياتك ممدودة مبسوطة على كل جزء منه، فإن أردت أن تعرف معنى هذا باختصار، فاعلم أنه هو مضاعفة الحياة وتوسيع جوانب النفس حتى تعود الحياة الواحدة أبرك وأمتع من ألف حياة متصلة، وحتى يعود الحائن الفاني خالدًا في بعض أيامه؛ لأنه يشعر بهذا الكون الخالد شعور الخالدين؛ واعلم أنه ليس في وسع إنسان أن يطلب من الدنيا أجل وأغلى من هذا المطلب الذي قل أن ينال.

وإذا اتجه الشاعر العظيم إلى الحياة، وانصرفت نفسه إلى ما بين الأحياء من العواطف والدوافع والصلات والفواصل، فهو الذي يسمعك أصداء النفس الآدمية في جهرها ونجواها، وفي شوقها وانقباضها، وحين ترتفع في معارج الخير، وحين تتردى في مهابط الشر، ويردد لك ما تضح به من الآلام، وما تحلم به من الآمال، ويترجم ألغازها وكناياتها؛ فإذا هي كلمات صريحة مأنوسة، ويجمع أشتات هواجسها وأعشار تجاربها؛ فإذا هي قوالب صحيحة ملموسة، فأنت تقول إذ تراها: نعم هذه هي النفس الآدمية بعينها وتصيح يا عجبًا! إنها لهي هي الحياة كما عهدتها، كأنها كانت ضائعة فردت إليك، أو كأنها كانت مفترقة موزعة فجمعت في قالب واحد لديك، أو كأنها كانت طائرة فوقعت بين يديك، فأنت تطمئن حين تقرأ شعر هذا الشاعر على محصولك من التجارب، وتأمن على ذخيرتك من المألوف والعجائب، ومعنى ذلك باختصار أيضًا أن في هذا الشعر توكيدًا للحياة وتقريرًا لها حتى يعود آبدها مشكولًا مستقرًّا، وعارضها مقيمًا لازبًا، وحتى تكون مستريحة بعد القلق واثقة بعد الارتياب محوطة بالرفاق والأصحاب بعد العزلة والاغتراب.

ومن الشعراء من يطربك متغزلًا، أو من يعجبك واصفًا، أو من يشجوك شاكيًا أو راثيًا، أو من تستمع له فتحلو لك نغمته في بعض مذاهبه، ولكنك لا تلقى عنده مستمعًا في غير الباب الذي تستحسنه منه، فهؤلاء الشعراء تستريح النفس إليهم في حالة من حالاتها، وتتسلى بهم في بعض نوباتها، غير أنها لا تشعر بعظمة فيهم حين تنصت إليهم، وهي على حق فيما تراه! فإن الشاعر الذي لا يخاطب النفس إلا من ناحية واحدة كالآلة

الموسيقية التي ليس فيها غير فرد وتر، فهي تنطق بصوت واحد من أصوات هذه الحياة، ولكنها لا تتسع لتمثيل روايتها الكبرى بأصواتها المنوعة وأصدائها المختلفة المتجاوبة.

لم يكن المتنبي ممن شغفوا بمحاسن الطبيعة وأسرارها، ولكنه كان ممن يقبلون بجملتهم على جهاد الحياة في وسط المعمعة، فيحصون عليها هزائمها وانتصاراتها، ويكتبون لها حسناتها وسيئاتها، وكان الرجل أشبه رجال القول برجال العمل في الخلق والمزاج، فأقبل على الجهاد في عصره عاملًا كما أقبل عليه مترقبًا دارسًا؛ فأعانه ذلك على تقييد ضوابطه، وتعليق شوارده، وأخرج لنا من شعره معرضًا واعيًا لكل ما يعتلج بالنفس المجاهدة، وعيبة حاوية لأشكال من الحكم العملية والقواعد المقررة المشاهدة، وأفسح الله مجال العبرة للمتنبي؛ إذ أرسله في ذلك العصر الذي كان بدعًا في عصور الدول العربية؛ فإنه كان عصر المطامع والشهوات والقلاقل والدعاوي، فلذلك لم يترك وديعة نفس ولا دخيلة طبع، إلا حفزها واستفزها ورج وعاءها، كما ترج القارورة لاختبار ما فيها؛ فأبرزها للعين بصفوها وكدرها، ولقد أفاد ذلك شهرة المتنبي من جهتين، أفاده خبرة وعلمًا؛ إذ فتح أمامه سفر الحياة فاقتبس منه ما شاء، وأمده بأصول الحكمة العملية فبنى عليها أحسن البناء، ثم أفاده روايةً وذكرًا؛ إذ جعل أهل ذلك العصر الحافل بالحوادث والعبر في حاجة دائمة إلى التأسي والاستشهاد والتمثل بالقول البليغ الموافق للتجربة المطابق للهوى شأن الناس في الميل إلى سماع الحكم التي تُعبر عما في ضمائرها، وتُعيد على مسامعهم ما لا يستطيعون أن يبدءوه من عند أنفسهم، فسار شعره على الألسنة، ولقي في كل مكان من يؤمن عليه، ويجد المناسبة في كل وقت لروايته والتذكير به.

ولو توفرت هذه الفرص لشاعر غير المتنبي لما كان من المحقق أن يصيب شعره هذا الاهتمام الذي أصابه شعر المتنبي، ذلك لأن الشاعر يطبع الكلام بطابعه، ويعيره من المنزلة بقدر ما له من المنزلة في نفسه. فالشاعر الضعيف لا يخرج من قريحته كلامًا قويًّا ولو كانت التجارب القوية منه على طرف الثمام، والرجل الذي لا يعبأ بنفسه قل أن يعبأ الناس بكلامه ولو كان من أعلام الكلام، وقد كان المتنبي قوي الطبع فمرق كلامه من قلبه ومن ذهنه مروق السهم النافذ من القوس المتينة، وكان أبي النفس فأكرم مقاله عن المقامات الزرية والمواقف المهينة، كانت قوة طبعه عونًا لاعتداده بنفسه وثقته بعظمته، وكان اعتداده بنفسه وثقته بما فيها من العظمة عونًا لقوة طبعه، فأبى أن يسف بأمله حيث يسف غيره، وعرف لشعره قدره فعرف الناس له هذا القدر طائعين

أو مكرهين، ولما اشترط على سيف الدولة أن ينشده المديح وهو قاعد، وأن لا يكلفه تقبيل الأرض بين يديه نسبوه إلى الجنون! ولا شك أنه ضرب من الجنون إذا كان العقل والحزم أن يحتال الإنسان لمصلحته بالرفق والملق، ولكن المتنبي لم يكن يشق عليه أن يوصف بهذا الضرب من الجنون على ما يظهر من قوله في أبي شجاع:

وقد يلقبه المجنون حاسده إذا اختلطن «وبعض العقل عقال»
أناله الشرف الأعلى تقدمه فما الذي بتوقي ما أتى نالوا؟

فأصرَّ على ترفعه وأنف أن يستكين لعنت الدهر وعثرات الأمل، وزاده ترفعًا وأنفةً أنه كان يرى الناس حوله صغار النفوس صغار الهمم، ويجد نفسه غريبًا في أمم كالأنعام وأيام كأيام الفترة بين الرسل:

ودهر ناسه ناس صغار وإن كانت لهم جثث ضخام

فطمع في الملك والولاية، ولم يستكثر على نفسه قدرًا كائنًا ما كان في عصر تدار فيه لكافور ثلاثة أمصار فسيحات، ويدان فيه لكارميته بإمامة الدين والدنيا! ومن ذا الذي يخطئه حين يذم دهره مخاطبًا كافورًا:

ولله آيات! وليس كهذه، فإنك يا كافور آيته الكبرى
لعمرك ما دهر به أنت طيب أيحسبني ذا الدهر أحسبه دهرًا؟

وقد أملى للمتنبي في الطمع فوق ما أشرنا إليه أن الأدب كان في عصره، وقبل عصره، مما ينيل مراتب الوزارة ويخول صاحبه مناصب الرئاسة، فلا جناح على من كان في أدبه وعلو همته أن يتبوأ المقاعد التي طمح إليها بعد أن تبوأها من هم أقل منه معرفةً وأوضع منه أملًا، غير أن الرجل نسي أن الأدب وحده لا يغني في هذه المطالب، وأن الذين صعدوا على هذا السلم من الأدباء إنما صعدوا بكفاءة أخرى غير الأدب أو مع الأدب، صعدوا بالحيلة والمراوغة والتأني والمداراة، وما إلى ذلك مما لا يحسنه هو ولا يقدر على مجاراتهم فيه، فلما فشل من حيث نجح من دونه، وتخلف من حيث جلَّى المتخلفون وراءه، نقم على الزمن نقمة زادته احتقارًا لأهله وتيهًا بنفسه وتمردًا على حظه؛ فغالى بشعره أيما مغالاة وأخرجه العناد في بعض الحالات إلى ما لا يليق بالسداد.

فاعتداد المتنبي بنفسه، وظهور شخصيته وقوة طبعه، وكثرة تجاربه، وحاجة الناس إلى الاستشهاد بأمثاله وحكمه في عصره، وتنافس الأمراء على اشتراء مدحه وكثرة حساده، هذه هي الخصائص التي انفرد بجمعها المتنبي، فأشاعت ذكره وحفظت شعره وأنالته من المكانة في أدب العرب ما لم ينله شاعر سواه.

فلسفة المتنبي[1]

قلنا في المقال السابق: إن للمتنبي مذهبًا خاصًّا في الحياة، وقد يستغرب الواقفون عند الظواهر نسبة الفلسفة إلى شاعر ولو كان من كبار الشعراء، لجهلهم حقيقة الشعر والفلسفة معًا، وظنهم أن الفلسفة لا تصدر إلا عن الفكر وحده مجردًا من الخيال والعاطفة، وأن الشعر لا يصدر إلا عن الخيال والعاطفة بحتًا مجردين من الفكر، ولقلة تفرقتهم بين الحقائق التي تقر في الروع وتنطبع في البصيرة ثم تسلك سبيلها من العقل الباطن إلى العقل الظاهر، فإذا هي موافقة له غير مستعصية على براهينه وأنماطه، وبين الحقائق الذهنية الصرف التي يدركها الفكر الظاهر ابتداءً كما تدرك المسائل الحسابية والمعلومات الإحصائية، وهي مما لا يستجيش إحساسًا ولا يحتاج إلى خيال.

والحقيقة أن الفكر والخيال والعاطفة ضرورية كلها للفلسفة والشعر مع اختلاف في النسب وتغاير في المقادير، فلا بد للفيلسوف الحق من نصيب من الخيال والعاطفة، ولكنه أقل من نصيب الشاعر، ولا بد للشاعر الحق من نصيب من الفكر، ولكنه أقل من نصيب الفيلسوف، فلا نعلم فيلسوفًا واحدًا حقيقًا بهذا الاسم كان خلوًا من السليقة الشعرية، ولا شاعرًا واحدًا يوصف بالعظمة كان خلوًا من الفكر الفلسفي، وكيف يتأتى أن تعطل وظيفة الفكر في نفس إنسان كبير القلب، متيقظ الخاطر، مكتظ الجوانح بالإحساس كالشاعر العظيم؟ إنما المفهوم المعهود أن شعراء الأمم الفحول كانوا من طلائع النهضة الفكرية، ورسل الحقائق والمذاهب في كل عصر نبغوا فيه، فمكانهم في

[1] البلاغ في ٣١ ديسمبر سنة ١٩٢٣.

تاريخ تقدم المعارف والآراء لا يعفيه ولا يغض منه مكانهم في تواريخ الآداب والفنون، ودعوتهم المقصودة أو اللدنية إلى تصحيح الأذواق وتقويم الأخلاق لا تضيع سدًى في جانب أناشيدهم الشجية ومعانيهم الخيالية، هكذا كان شكسبير شاعرًا ناطق الفكر حتى في أغانيه الغزلية، وهكذا كان جيتي وشيلر وهيني شعراء الألمان الأدباء الفلاسفة في استعدادهم وسيرة حياتهم، وفيما يستقرى من مجموعة أعمالهم، وهكذا كان بيرون ووردزورث وسونبرن من الشعراء المجاهدين في أغانيهم المغنين في جهادهم، وهكذا كان من قبلهم جميعًا دانتي اليجييري إمام النهضة الإيطالية، بل هكذا كان كل شاعر عظيم في أية لغة وبين أي قبيل.

ونظرة واحدة في تاريخ آدابنا العربية تبين لنا صدق هذا القول، وترد الواقفين عند الظواهر إلى رأي أصح وأكمل في فهم الملكة الشعرية وتعرف القرابة الحميمة بين السليقة والبديهة الموصولة بالفكر، فمن هم أكبر شعراء اللغة العربية في رأي الأكثرين من النقاد والقراء؟ أليسوا هم بشارًا، وأبا نواس، ودعبلًا، وابن الرومي، وأبا تمام، والبحتري، والمتنبي، والمعري، والشريف، وبقية هذه الطبقة؟ فما مزية هؤلاء الشعراء الآخرين من أضراب المجنون، وابن أبي ربيعة، وابن مناذر، والحسين بن الضحاك، وحماد عجرد، وغيرهم ممن حذا حذوهم وغنى على ليلاهم؟ أهي قلة الفكر في شعرهم أم كثرته؟ أهي اقتصارهم على المعاني الغنائية، أم طرقهم لأبواب المعاني المختلفة وتوفرهم على فنون القول المتشعبة؟ في دواوينهم جواب قاطع على هذا، وفحواه أنهم فاقوا أولئك الشعراء بأن كانوا أوسع منهم جوانب نفس، وأجمع منهم لملكات الشعر والفلسفة ومواهب الإحساس والتأمل، وأنهم أقدر على النظر فيما حولهم ممن نظروا في ناحية واحدة فحسرت أبصارهم عن غيرها، وداروا فيها طول عمرهم لا يتحولون عنها.

والمتنبي على وجه خاص أولى من عامة شعرائنا (ما عدا المعري) بالنصيب الأوفى في عالم المذاهب والآراء؛ لأن الحقائق المطبوعة لا تكاد تقر في نفسه حتى يرسلها إلى ذهنه ويكسوها ثيابًا من نسجه، ويغلب أن يوردها بعد ذلك مقرونة بأسبابها معززة بحججها على نمط لا يفرق بينه وبين أسلوب الفلاسفة في التدليل، إلا طابع السليقة وحرارة العاطفة، فتأمل قوله:

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم

أو قوله:

إذا أتت الإساءة من لئيم ولم ألم المسيء فمن ألوم؟

أو قوله:

إلف هذا الهواء أوقع في الأنفـ ـس أن الحمام مر المذاق
والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

ولا نزيد على هذا؛ فإننا ربما نقلنا حكم المتنبي بيتًا بيتًا لو مضينا في السرد إلى النهاية، فتأمل هذه الأبيات، ألا ترى أنه قد قرن كل حكم فيها بسببه أو بتفسيره وبإقامة الدليل الذي ينفي الغرابة عنه؟ أليس العقل هنا مساوقًا للطبع متأهبًا لتعزيز حكمه، وتسويغ نظره، وتمحيض المساعدة الطيعة السمحة له؟ فمذهب المتنبي في الحياة ثمرة هذا التزاوج بين طبعه وعقله، ونتيجة القدرة على استيعاب مؤثرات الحياة جميعها أو هضمها هضمًا تغتذي به السليقة والذهن في وقت معًا، وهذه هي صيغة المذاهب التي تستنبط من أقوال الشعراء، وتحمل في أطوائها حجة الشعر والفلسفة التي تفتح لها منافذ القلوب والعقول.

بعد هذا نسأل ما هو إذن ذلك المذهب الذي ذهب إليه المتنبي في الحياة؟ وينبغي قبل الشروع في بيان ذلك أن ننبه إلى الفرق بين الكلام في مصدر الحياة والكلام في سننها وصروفها، فأما الكلام في مصدر الحياة، فقد كان المتنبي حكيمًا في اجتنابه وإغلاق بابه، فأراح نفسه من الخلط والخبط، والقيل والقال، وطاوع مزاجه العملي، فنأى به عن الخوض في هذه المتاهات التي لا تفضي إلى طائل، ولا يحصل العقل من ورائها على حاصل، عالج فتح هذا الرتاج في صباه على جدة من النفس، وفراغ من الوقت، وتعطش إلى الإلمام بكل شيء، واستكناه كل سر كما يظهر من قصيدته الميمية التي نظمها في المكتب، فأتعبه فتحه ثم ما عتم أن مل هذا البحث الذي لا تسكن إليه نفسه ولا يستمرئه طبعه، فأقلع عنه ونفض يديه منه، ولعله أخذ حينًا بمذهب القائلين بأن الإنسان ربيب هذه الأرض ووليد الزمن:

فهذه الأرواح من جوِّه   وهذه الأجساد من تربه

ثم رأى الناس مختلفين في هذه القضية لا يتفقون «إلا على شجب والخلف في الشجب.»

فقيل: تخلص نفس المرء سالمة   وقيل: تشرك جسم المرء في العطب
ومن تفكر في الدنيا ومهجته   أقامه الفكر بين العجز والتعب

وما له ولهذا الشجب العقيم وهذا التعب البور في نظره؟ فزوى وجهه عن مباحث ما وراء الطبيعة، وأبعدها إلى مؤخرة فكره، وأبقاها هناك لا يسمح لها بالبروز إلى واعيته والتحرك لإقلاق باله إلا في الفترات القليلة التي يغفي فيها طمعه وتفتر آماله، ثم تعود توًّا إلى زاوية سجنها السحيق حيث لا يزعجه اشتجارها، ولا يشغله عن دنياه ضجيجها أو سرارها.

كلا! ليس للمتنبي صبر على هذه الفلسفات! إنما هو فيلسوف الحياة سننها وصروفها، وليس فيلسوف الحياة مصادرها ومصائرها، وفلسفته في هذا الصدد بينة صريحة قريبة المنال متفقة الأجزاء لا تعقيد فيها ولا غموض، يمكنك تلخيصها في كلمات وجيزة هي: إن الحياة حرب ضروس علاقة الإنسان فيها بالإنسان علاقة المقاتل بالمقاتل، فهو يركب سنانًا من صنعه في كل قناة ينبتها الزمان، وما المودة فيها إلا حيلة من حيل الحرب، أو هدنة في حومة القتال، فاحذر الناس واستر الحذر! وإياك أن تشكو إلى أحد أو تغرك دمعة باك أو بشاشة مبتسم، إنك إن تشك إليهم بلواك تكن كالجريح الذي يشكو ألمه إلى الرخم والعقبان، وإن الذي يبكي بين يديك حين تظفر به لن يرحمك غدًا حين يظفر بك، والذي يبتسم لك ويبدي مودتك، إنما يداري الضعف والكيد بهذه المودة، ثم هو إذا تمكن من مقاتلك لن يرثي لضعفك ولن يقيل عثرتك، فاعلم أنك تنال بالخوف في الدنيا ما لا تنال بالود، وإن من أطاق التماس شيء من أشيائها غلابًا واغتصابًا لم يلتمسه سؤالًا:

إنما أنفس الأنيس سباع   يتفارسن جهرة واغتيالا!

فكن كالموت الذي لا يرثي للدمع ولا يروى من الدم، وقف وسط هذه المعمعة وقفة من «لا يقترب بلدًا إلا على غرر ولا يمر بخلق غير مضطغن» فإنما أنت حيث سرت بين أعداء يترقبون غفلتك، ويتحينون فرصة ضعفك، وماذا يحميك منهم غير الحيلة والبأس؟! وكيف تعيش بينهم بغير العدة والسلاح؟ أتظنك تأوي منهم إلى عدل أو رحم أو تقوى؟ لا يا صاح! إياك والاتكال على عدل الناس ورحمتهم وتقواهم! إياك وهذه الغرارة والجهل في معركة الحياة:

فالظلم من شيم النفوس فإن تجد ... ذا عـفـة فـلـعـلـه لا يـظـلـم

والأصل في طباع الناس العدوان والغصب، ثم جاء الحق والإنصاف خوفًا من عدوان العادين وغصب الغاصبين، والناس يعتدون حتى يمنعوا فيعرفوا بعد المنع ما يجوز لهم وما لا يجوز، وتأتي من ذلك الحدود والحرمات والحقوق، ولكنهم لا يمتنعون بغير مانع ولا يغفون لغير علة.

هذا هو أصل الأخلاق عند المتنبي وهذه هي سنة الحياة في نظره، حرب مستعرة لا راحة فيها ولا أمان، لا رحمة فيها ولا عدل، لا كلمة فيها لغير القوة أو الحيلة التي هي نوع من القوة، حرب قائمة دائمة في السر والعلن، وبين الأصحاب والأعداء، وفي صفوف الأقوياء والضعفاء، حرب ولكن فيم ينبغي أن تُخاض؟ أفي اللذة والسرور؟ أفي العلم والمعرفة؟ أدفاعًا عن النفس وذودًا عن المال؟ كلا لا تُخاض في شيء من ذلك، ولكن في طلب العز والقهر والسيادة، أو عملًا «بإرادة القوة» إن شئنا أن نجعل لهذا المذهب القديم صيغة من صيغ البحث الحديث، «والدنيا لمن غلب»؛ وهذه هي شريعة الحياة.

والمتنبي لا يكره اللذة والسرور؛ فهو يشتهيهما ويحض عليهما فيقول في أسلوبه المعتاد من النصيحة المبينة والحكمة المشفوعة بالحجة:

انـعـم ولـذ فـلـلأمـور أواخـر ... أبـدًا إذا كـانـت لـهـن أوائـل
ما دمت من أرب الحسان فإنما ... روق الشباب عليك ظل زائل

غير أنه يطلبهما بشرط؛ لأنه لا يراهما خير ما يطلب في الحياة، يطلبهما بشرط أن لا يعرضاه للذل ولا يصماه بالدنس:

ولا أقيم على مال أذل به ‌ ‌ ‌ ‌ ولا ألذ بما عرضي به درن

بل هو لا يستطيب اللذة التي لا تصحبها الكرامة ولا يجد معها التبجيل:

فما منزل اللذات عندي بمنزل ‌ ‌ ‌ ‌ إذا لم أبجَّل عنده وأكرَّم

لهذا لا يستنيم للذة ولا يسلمها زمامه ولا يعطيها من نفسه غير ساعة، ثم يمضي في شأنه الذي عقد العزيمة عليه:

وللخود مني ساعة ثم بيننا ‌ ‌ ‌ ‌ فلاة إلى غير اللقاء تجاب

وهو لا يجهل ما يبتغي من الدنيا، ولا يخفى عليه ما في بعد الهمة من المكاره والعذاب، وأن السيادة محفوفة بالمشقة من كل جانب، وأن صفو الحياة من نصيب العاجزين الغافلين أو الحالمين المتعللين، ينعمون في الشقاوة بجهلهم ويشقى كبار النفوس في النعيم بعقولهم، لا يجهل شيئًا من هذا الذي يبتلى به ذوو الهمم، بل يعرفه ويقوله ويكرره كما لم يكرره شاعر قبله ولا بعده، غير أنه مع كل هذا يبتغي المجد ويستقتل في طلبه، لا بل هو يبتغيه ويستقتل فيه لأجل كل هذا وهو يقفو أثره حيث كان تلذذًا بالمغامرة واستخفافًا بالعناء والنصب؛ إذ كانت نفسه تستريح إلى التعب وتتعب من الراحة، وتصح على العدو والإحضار، وتفسد على السكون والرقاد، وهو القائل:

ذراني والفلاة بلا دليل ‌ ‌ ‌ ‌ ووجهي والهجير بلا لثام
فإني أستريح بذي وهذا ‌ ‌ ‌ ‌ وأتعب بالإناخة والمقام

وصدق المتنبي فيما افتخر به، ولم يُغالط ولم يُبالغ ولا توخى الإغراب في المعنى، فما من شيء في الحقيقة هو أضنى للنفس من القوة محبوسة فيها لا تجد سبيلها إلى الظهور، وليس أروح لها وأجلب لسعادتها من إطلاق ما تحويه من زيادة قوة وإرسال ما يطمو بها من زاخر عزم ولو أصابها في ذلك ما تتأذى به النفوس وتحرج له الصدور،

ومن المتعب المسقم ما يعتري الجسوم لتعذر التعب المحبب إلى نفوسها وامتناع الطريق إلى الصراع الذي تهيأت له طبائعها، فتضوى وتهزل اشتياقًا إلى ما يضوي غيرها ويهزله، ويداويها الطب بما لا يشفيها فيحار فيها حيرة طبيب المتنبي الذي قال فيه:

يقول لي الطبيب أكلت شيئًا وداؤك في شرابك والطعام
وما في طبه أني جواد أضر بجسمه طول الجمام

ولك أن تعد المتنبي من طلاب اللذة إذا اعتبرت أنه — كما قال — يجد لذته «فيما النفوس تراه غاية الألم» وأن: «يرى جسمه يكسى شفوفًا تربه فيختار أن يكسى دروعًا تهده» ولكننا حينئذ نقول لغوًا وهذرًا أو نحصل الحاصل ونخلط بين المفاسد حين نقول: «إن النفوس تطلب اللذة» فإن النفس لا يمكن أن تطلب على هذا المعنى شيئًا إلا قيل إنه «لذة»! فيصبح الشيء اللذيذ مرادفًا للشيء المطلوب وليسا هما كذلك، خصوصًا إذا ذكرنا أن النفوس غير مخيرة في كل ما تطلب، وأنها تُساق أحيانًا إلى ما تعلم فيه حتفها وسقوطها فتنساق إليه على كره منها.

كذلك المال مطلوب في مذهب المتنبي وتدبيره واجب ورأيه في طلبه كرأيه في اللذة؛ أي إنه يقدم عليه المجد وينصح بادخاره؛ لأنه آلة المجد ووسيلته إليه لا لذاته:

فلا مجد في الدنيا لمن قل ماله ولا مال في الدنيا لمن قل مجده

أما العلم فالمتنبي يطلبه أيضًا، ويطري المعرفة ويرفع الحكمة ويقول في بيت واحد:

أعز مكان في الدنى ظهر سابح وخير جليس في الزمان كتاب

فيخيل إليك أنه يعدل العلم بالسيادة ويضعهما في موضع واحد من الجلالة والوسامة، إلا أنك لا تلبث أن تستعرض أقواله الأخرى حتى يلوح لك الموضع الذي يضع فيه العلم والحكمة، وترى أنه لا يجعلهما غاية منشودة لذاتها، وإنما يجعلهما واسطة إلى غايته من العزة والغلب والقهر، فأنت تقرأ قوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول ولها المحل الثاني

لولا العقول لكان أدنى ضيغم   أدنى إلى شرف من الإنسان

فتحسبه يقدم الرأي على الشجاعة عرفانًا لحق الرأي وترجيحًا له على كل ما يُدرك بالشجاعة، فلا يطول بك الشك في ذلك حتى تراه يقول على الأثر:

ولما تفاضلت النفوس ودبرت   أيدي الكماة عوالي المران

فكأن فضل الرأي الصائب الحكيم عنده هو كونه يبصر أيدي الكماة بتدبير عوالي المران، ويعين الشجاعة على مرادها، ثم ماذا يكون إذا اجتمعت الشجاعة والرأي لإنسان؟ يكون أنه يبلغ من العلياء كل مكان، فالعلياء هي الغاية القصوى على كل حال.

وفصل الخطاب في هذا الأمر قوله:

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي   المجد للسيف ليس المجد للقلم
أكتب بنا أبدًا بعد الكتاب به   فنحن في دولة الأسياف كالخدم

فالرأي والمعرفة والحكمة والكتب والأقلام؛ هذه كلها خدم المجد والسؤدد، وآلات الملك والاستعلاء، إذا وصلت بك إليها فهي حسنة ميمونة، وإذا قعدت بك عنها فهي قبيحة مشئومة «وبعض العقل عقال» وعندئذ يكون الجنون خيرًا من العقل والجهل أفضل من الحكمة! أو قل: إن الكتاب في رأي المتنبي هو الجليس المسامر الذي يؤنسك وينادمك، وليس بالسيد المطاع الذي يملك نفسك، ولا بالأستاذ الموقر الذي يسيطر على عقلك، فنعم الجليس هو كما قال، ولكن بئس السيد وبئس الأستاذ! ولا غرو أن يكون هذا رأي شاعرنا في الكتب، فإن مزاجًا كمزاجه لم يُخلق للنهم بالدرس والانكباب على الإحصاء وقضاء العمر بين الكتب والدفاتر على ديدن المستبحرين من العلماء، وإنما زاده من الدرس التبلغ وشعاره فيه: «بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه!» أو يصح أن يكون شعاره قوله هو نفسه:

أبلغ ما يطلب النجاح به الطبـ   ـع وعند التعمق الزلل

والقوة أيضًا هي محك الأخلاق وبوتقة الفضائل، فما كان منها قويًّا أو صادرًا عن قوة فهو محمدة فاضلة وما كان منها ضعيفًا أو صادرًا عن ضعف فهو مذمة مرذولة، كن حليمًا ولكن مع القدرة إذ:

كل حلم أتى بغير اقتدار حجة لاجئ إليها اللئام

وحازمًا ولكن في غير جبن؛ فإن الجبن الذي يبدو في زي الحزم «خديعة الطبع اللئيم.»

وحييًّا؛ لأن الحياء من شيمة الأسد لا من شيمة الذئاب، فإذا ضيع عليك الحياء غنيمتك فاخلعه:

فما ينفع الأسد الحياء من الطوى ولا تُتقى حتى تكون ضواريا

وكن صابرًا شديد العزم «لا تستغيث إلى ناصر، ولا تتضعضع من خاذل» كي تعد نفسك لحمل نوائب الدهر والاضطلاع «بأحداثه الحطم» ثم اعلم أن «سيفك الصبر فلا تُنبه» وأن الصبر نقيضه الخوف وإذن «يدخل صبر المرء في مدحه ويدخل الإشفاق في ثلبه.»

وكن كريمًا ولكن ممن يُقال فيهم:

هم المحسنون الكر في كل غارة وأحسن منهم كرهم في المكارم

أو ممن يُقال فيهم:

هزمت مكارمه المكارم كلها حتى كأن المكرمات قنابل

لأن الكرم إنما يحمد ممن يعطي من فيض أيده وقدرته، ومما يطفح به معين شجاعته وسعة ذرعه، يحمد ممن يترفع عن المحاكاة في كرمه «فما يفعل الفعلات إلا عذاريا» ومن السيد الفطن الفعال لما يشق على السادات، لا من وارث تجهل يمناه ما يصنع ولا «كسوب بغير السيف سآل.»

وكن صادقًا صدق من يقدم بصدقه على المخاوف، ولا يبالي أن يكون سره كعلنه:

القائل الصدق فيه ما يضر به والواحد الحالتين السر والعلن

وكن قانعًا إذا دان لك المجد واتسق لك الذكر فإنما:

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجتُهُ ما قَاتَهُ وفضول العيش أشغال

أما إذا فاتك الذكر والمجد فالقناعة حوب وعار، والرضا بالقليل فاقة في اليد والفؤاد، فقل مع المتنبي:

ليس التعلل بالآمال من أربي ولا القناعة بالإقلال من شيمي

أو قل معه:

وفي الناس من يرضى بميسور عيشة ومركوبه رجلاه والثوب جلده
ولكن قلبًا بين جنبي ماله مدى ينتهي بي في مراد أحده

وهذا الشاعر المفتون بالقوة كثيرًا ما يتغنى بالوفاء والأمانة والحفاظ، ويمدح هذه الخصال في جميع من يمدحهم، ولا نستغرب ذلك فالحقيقة أن الأمانة — ويدخل فيها الوفاء وحفظ العهد — من أجمل صفات القوة ولفظها في العربية يشير إلى ذلك، فإن الأمون هو القوي والحصن الأمين هو المكان الذي يأمن الإنسان في حماه لمنعته وقوته، ولفظها في اللغات الإفرنجية مشتق من الشرف والعلو، فهي من قديم الزمن صفة رفيعة كريمة.

والمتنبي كان وفيًّا بخلقه كما كان وفيًّا بكلامه ومذهبه، يدل على ذلك صفحه عن أبي العشائر الذي ألحق به بعض خدمه لاغتياله ليلًا: وقيل: إن ذلك كان برضا من سيف الدولة أو بإيعاز منه، فرماه أحدهم بسهم وناداه: «خذه وأنا غلام أبي العشائر» فغفرها له أبو الطيب وأغضى عن يد سيف الدولة في هذه المكيدة وقال متجملًا:

فإن يكن الفعل الذي ساء واحدًا فأفعاله اللائي سررن ألوف

ومن وفائه رثاؤه لأبي شجاع في ثلاث قصائد ذلك الرثاء الذي لا يقرؤه قارئ فيخامره شك في حزنه وحفظه للجميل حتى بعد موت صاحبه، وأنه لم يهج سيف الدولة كما هجا كافورًا، بل كان يغالب حنينه إليه وأسفه على فراقه مع أنه فارق سيف الدولة مضروبًا موتورًا ولم يُفارق كافورًا إلا باختياره، دع عنك لهجه بالوفاء وقوله عن نفسه أنه خلق ألوفًا «لو رد إلى الصبا لفارق الشيب موجع القلب باكيًا» ودع أنه عُرف بقلة المداجاة والتقية في معاشرته للناس حتى لقد ترك الخضاب وأبى أن يستر شيبه «من هوى الصدق وعادته»، وعاف كل جمال مموه وأحب جمال البدويات اللاتي ما عرفن «مضغ الكلام ولا صبغ الحواجب» واشتد بغضه وتيهه على كل «جاهل متعاقل» إلى غير ذلك من الأقوال والمأثورات التي تشهد في جملتها شهادة حق أن الرجل كان مطبوعًا على الوفاء والصدق والصراحة، ولم يكن يكذب في كلامه أو عمله إلا تكلفًا واضطرارًا، فليعذر في هذا «فمدفوع إلى السقم السقيم.»

وقد أباحك غشًّا في معاملة من كنت منه بغير الصدق تنتفع

ولكي يبين لك حب أبي الطيب للصدق، انظر إلى قوله في هجاء ابن كيغلغ:

وتراه أصغر ما تراه ناطقًا ويكون أكذب ما يكون ويقسم

ثم إلى قوله فيه:

منه تعلم عبد شق هامته خون الصديق ودس الغدر والملق
وحلف ألف يمين غير صادقة مطرودة ككعوب الرمح في نسق

فهل ترى أن الهجو بحلف الأيمان الباطلة في موضعين من قصيدتين مذمة من تلك المذام التي يختلقها الشعراء اختلاقًا، أم ترى أن الشاعر أنكر خلقًا موجودًا في المهجو وقدح في عادة بغيضة إليه؟ ولقد أخطر الرجل حياته ومات ليكون فعله كقوله، وحكمه على نفسه مصدقًا لحكمه على غيره كما ذكر الرواة في سبب موته، ولا يكون هذا عمل رجل يستسهل الكذب ويرسل كلامه من طرف لسانه، على أننا لا نثبت حب أبي الطيب للصدق؛ لأنا نريد أن نحاسب الفيلسوف الخلقي برأيه ونحتم عليه العمل بمذهبه؛ فإن

القول برأي شيء والعمل به شيء آخر، ولكننا رأينا التوافق بين خلقه ومذهبه واضحًا فاستطردنا لنؤدي لشاعرنا هذه الشهادة الواجبة له على قرائه.

فمن هذا ومما سبق إيراده يظهر لنا جماع مذهب المتنبي في غاية الحياة وأصل الأخلاق والفضائل، فالسيادة هي غاية الحياة، والقوة هي أصل الأخلاق والفضائل والمحور الذي تدور عليه المحامد والمناقب، وهو يحيط بأمور كثيرة في شعره، ولكنه يطبعها جميعًا بهذا الطابع ويردها بلا استثناء إلى مقياسه هذا الذي لا يتغير في قصيدة عن قصيدة، ولا في بيت عن بيت، ولا يسع أحدًا بعد الأبيات المطردة والأمثلة المتواترة التي سقنا بعضها هنا والتي لم تأت عفوًا ولا فلتةً ولا انتحالًا، إلا أن يذكر نظائرها من فلسفة فردريك نيتشه نبي دين القوة في العصر الحديث، وأن يميل إلى المقابلة بين هذه الآراء المتماثلة المتفقة في مذهب الشاعر العربي، ومذهب المفكر الألماني، وهذا ما عولنا عليه.

فلسفة المتنبي وفلسفة نيتشه[1]

ألمعنا في ختام المقال السابق إلى التقارب الظاهر بين المتنبي ونيتشه فيما قرراه من أصول الأخلاق وغاية الحياة، والحق أن هذا التقارب من مصادفات الآداب العجيبة، فإن آراء شاعرنا وآراء المفكر الألماني تتفق في مسائل كثيرة اتفاقًا توءميًّا لا نعلم أعجب منه اتفاقًا بين نابغين مفكرين ينتمي كل منهما إلى قومٍ وعصر وحضارة ولغة غير التي ينتمي إليها الآخر؛ تتفق في مقاييس الحياة، وقيم الأخلاق، وصرامة العبارة، وتفاصيل وجزئيات شتى مما يتفرع على هذه الأصول، ووجهة النظر على الأقل متحدة في كل ما نظم الشاعر وخط المفكر من المعاني الخاصة والعامة.

فمن قرأ المتنبي ثم قرأ نيتشه لا بد أن تكر الذاكرة به إلى كثيرٍ من أبيات المتنبي ووقائع حياته كلما قلب الطرف في صفحات نيتشه من رأيٍ إلى رأي، ومن خطرةٍ إلى خطرة؛ ولا بد أن يشعر وهو ينتقل من أحدهما إلى الآخر أنه ينتقل في جوٍ واحد وبيئةٍ واحدة، وإن اختلفت في الجانبين بعض المعالم والأوضاع، وكم من مرةٍ وقفت على سانحة بارعة أو حكمٍ صارم من سوانح نيتشه وأحكامه لأصغي في نفسي إلى أبيات مثلها للمتنبي تنطلق فجأة من مكامنها في الذاكرة كأنما قد فُتح لها الباب الذي دخلت منه أول مرة لاستقبال ضيفٍ جديد من فصيلتها!

فلولا أننا نرى جذور فلسفة نيتشه سارية أمامنا في منابتها، ونعرف علاقتها بما تقدمها من الفلسفات وما أحاط بها من المؤثرات لقلنا: إن المتنبي غير مجهول عند

[1] البلاغ في ٧ يناير سنة ١٩٢٤.

نيتشه، وإن هذا المستشرق اللغوي الذي كان معنيًّا في بادئ حياته بلغات الشرق قد عرف المتنبي في بعض ترجماته إلى الألمانية أو الفرنسية أو اللاتينية، ألم يكن نيتشه يدرس العبرية ويُعنَى على التبع بأخواتها اللغات السامية؟ ألم يكن المتنبي مترجمًا إلى كثير من اللغات الأوروبية في إبان اشتغال نيتشه بالدرس والمذاكرة؟ ولكنه احتمال من الاحتمالات التي تعن للذهن، ولا يرى موجبًا لإقصائها والبت ببطلانها، فلا نزيد في ترجيحه على هذا الحد.

فمن قرأ المتنبي ثم قرأ نيتشه لا يسعه أن ينسى الأول حين يقرأ للثاني قوله فيما هو حسن عنده وما هو قبيح من الآداب في كتابه «إرادة القوة»:

> ما الحسن؟ كل شيءٍ ينمي في النفس الشعور بالقوة، إرادة القوة، القوة نفسها في الإنسان.
> وما القبيح؟ كل شيءٍ يصدر عن الضعف.
> ما السعادة؟ هي الشعور بأن القوة نامية، وأن العقبات مذللة.
> فلا قناعة بل مزيد من القوة، ولا سلم بل حرب، ولا فضيلة بل شجاعة.

أو حين يقرأ قوله في «هكذا قال زرادشت»:

> أحبوا السلم كوسيلة إلى الحرب، والسلم القصير خير من السلم الطويل.
> لا أقول لكم اعملوا، بل قاتلوا، لا أوصيكم بالسلم، بل بالنصر، فليكن كل عملكم كفاحًا، وليكن كل سلمكم نصرًا.
> إنكم تقولون: إن الغاية الحسنة هي الجديرة بأن تقدس كل شيء حتى الحرب! فأقول لكم: إن الحرب الحسنة هي التي تقدس بكل غاية.
> الحرب والشجاعة قد صنعتا للناس ما لم يصنعه الإحسان، وشجاعتكم لا عطفكم هي التي أنقذت المغلوبين.

ومن ذا الذي يعرف قول المتنبي:

ومن طلب الفتح الجليل فإنما   مفاتيحه البيض الدقاق الصوارم؟

أو قوله في هذا المعنى:

أعلى الممالك ما يبنى على الأسل والطعن عند محبيهن كالقبل

أو قوله:

إذا لم تجزهم دار قوم مودة أجاز القنا، والخوف خير من الود

ثم تغيب هذه الأبيات عن باله حين يقرأ قول نيتشه في منشأ الحكومة من كتاب أصل الأخلاق:

مما هو جلي بنفسه أن الحكومة إن هي إلا جماعة من ذوي النفوس الضارية من أبناء العناصر المتأمرة الغلابة الذين تدربوا على الحرب والتدبير، فلا يحجمون عن حط مخالبهم على أي ملأٍ يصادفونه من الأقوام الهائمين بغير قرارٍ ولا نظام فيخضع لهم هؤلاء وإن كانوا أكثر منهم عددًا، هذا هو منشأ الحكومة على الأرض، أما تلك الفكرة الحمقاء التي ترجع بها إلى الاتفاق والتعاهد فأحسبها مفروغًا منها، فالرجل القادر على السيطرة المخلوق للسيادة الذي يبدو العنف من أعماله وهيئته ماذا يعنيه من الاتفاقات؟ إن أمثال هذا لا يناقشون، إنهم يطلعون طلوع القضاء بلا علةٍ ولا عذرٍ ولا تمهيد، إنهم كالبرق الخاطف أرهب وأوحى وأقوى حجة وأشد مخالفةً للمعهود من أن — نعم حتى من أن تحوك الكراهية لهم في النفوس!

أم من ذا الذي يعرف قول المتنبي:

إنما أنفس الأنيس سباع يتفارسن جهرةً واغتيالا

وقوله:

وكن على حذرٍ للناس تستره ولا يغرك منهم ثغر مبتسم
ولا تشك إلى خلق فتشمته شكوى الجريح إلى الغربان والرخم

أو قوله فيما يقرب من هذا:

الذل يظهر في الذليل مودةً وأود منه لمن يود الأرقم؟

وكثيرًا مما ينحو هذا المنحى من أبيات المتنبي ثم لا تبادر هذه الأبيات أو ما في معناها إلى فكره حين ينظر في قول نيتشه في كتاب الفجر عن الأخلاق في عالم الحيوان «إن الأصول التي تتشدد البيئات المهذبة في مراعاتها كاجتناب ما يبعث السخرية والترفع عن البرقشة وإخفاء مزايا الإنسان وكتمان عوزه وضروراته الماسة وخضوعه لأحكام الظرف والكياسة المصطلح عليها، كل أولئك يمكن أن يشاهد على الجملة في أدنى أنواع الحيوان أو يقابل عندها بما يناسبها من قواعد الكياسة الغريزية المكونة في طبائعها؛ وإذا شئنا أن نهبط إلى أساس بنائنا الخلقي فالبحث عنه إنما يكون في رسمه الأول الذي أودعته الفطرة طبائع الحيوان، فأما أساسها فالتودد المقرون بالحذر، وقوامها الرغبة في النجاة من الأعداء والتماس المعونة على الفتك والاعتداء، ومن هذا الإحساس الباطن يتعلم الحيوان كيف يضبط نفسه ويتصنع إخفاءها؛ حتى إن منه ما يتخذ لجلده لونًا يأتلف مع ألوان ما يحدق به — وهو ما يسمونه وظيفة التلون، ومنه ما يتماوت أو يتشكل بشكل حيوانٍ آخر ولونه، ويماثل الرمال أو أوراق الشجر أو العشب أو الإسفنج — وهو ما يسميه الطبيعيون الإنجليز بوظيفة التقليد، ولا يخرج الأدب الإنساني عن هذه الفطرة، فإن الفرد ينضوي تحت اسم نوعه العام ويكيف نفسه كما يوافق من يتصل بهم من الأمراء والبيئات والأحزاب، أو يجري مع تيار الأفكار في عصره ويلائم ما يحدق به من الأطوار والأحوال.

«وليس أيسر علينا من أن نراقب هذه القدرة في الحيوان، فإننا وإياه سواء في حذق هذه الوسائل التي تكسبنا السعادة والشكر وتظهرنا بمظهر القوة بين أقراننا وتجذب إلينا الأنظار من حولنا، بل نحن نقول: إننا والحيوان نشترك في إدراك معنى الحق، وما الحق في لبابه إلا مظهر حاسة التحفظ والرغبة في الأمن والتقية، فنحن نأبى أن يخدعنا غيرنا أو ننخدع لأنفسنا بالباطل، ونتوجس من إغراء عواطفنا ثم ننظر بعين الحذر والحيطة إلى ميولنا، وكذلك الحيوان، فإننا إذا راقبناه ألفيناه يفعل كما نفعل ووجدنا هذه الحيطة أو ضبط النفس صادرة فيه من نفس الشعور الذي تصدر عنه في الإنسان؛ وأعني به الحزم.

... فإذا تذكرنا أن الإنسان الراقي لم يتقدم في هذه الغرائز إلا في انتقاء أجود الطعام والتوسع في فهم آفات بقائه لا نكون قد تجاوزنا الصواب إذا قلنا: إن أخلاق الإنسان ليست إلا نسخة مهذبة من أخلاق الحيوان.»

أما رأي نيتشه في التعلم والتزود من المعرفة فقريب من رأي المتنبي، يقول نيتشه: «ليست المعرفة الغزيرة شرطًا ضروريًّا للتهذيب، ولا هي من علامات وجوده.» ويهتف بقول جيتي: «أكره كل ما يعلمني دون أن ينمي نشاط نفسي أو يجتثه.» وهو يشبه الأخصائيين بأعضاء مفرطة الكبر تنمو نموًّا شائهًا فتسقم بقية الأعضاء، ومن صوره المضحكة صورة الأذن التي لقيها سائرة على القنطرة فتفرس فيها فإذا هي إنسان هزيل ضئيل يحمل أذنًا كبيرة تغطي جرمه وتثقل جسمه! والمتنبي إن لم يكن قد توسع في هذا الرأي ونظر فيه بهذه العين فهو في الواقع قد نهج في طلب المعرفة منهجًا يرضى ويستصوب من الوجهة التي نظر إليها نيتشه، ولعلنا نوضح حقيقة نظر المتنبي إلى المعرفة بأبيات له نظمها في وصف كتاب لابن العميد جعل الشاعر كلماته كالأسود المفترسة فقال بعد بيتين:

فأخرق رائيه ما رأى	وأبرق ناقده ما انتقد
إذا سمع الناس ألفاظه	خلقن له في القلوب الحسد
فقلت وقد فرس الناطقين	كذا يفعل الأسد ابن الأسد

قال الواحدي: ولو خرس المتنبي ولم يصف كتاب أبي الفتح بن العميد بما وصف لكان خيرًا له، وكأنه لم يسمع قط وصف كلام! أي موضع للإخراق والإبراق والفرس في وصف الألفاظ والكتب؟ هلا احتذى على مثال قول البحتري في قوله يصف كلام ابن الزيات:

في نظامٍ من البلاغة ما شك	امرؤ أنه نظامٌ فريد
وبديع كأنه الزهر الضا	حك في رونق الربيع الجديد

إلى آخر الأبيات، وصحيح أن أبيات البحتري أجمل وأعذب وأصفى ديباجة وأندى موقعًا، ولكن أين البحتري من المتنبي؟ أبيات المتنبي أشبه به وأوفق له، وهو خير ما

يصف به الكتب رجل مثله يريد أن ينتضي من كل شيء سلاحًا، ويهيج من كل خاطر أجمة مسبعة، ويشهر من كل عدة قوةً وبأسًا حتى من القلم والدواة، وهكذا يمدح كتاب الوزير الذي أبلغ ما يقال في وصف بلاغته أن أقلامه عدة من عدد الدولة تنوب لها عن السيوف وتغني في مدافعة أعدائها ما قد يغنيه الكماة الأسود! وهذا موضع الإخراق والإبراق والفرس والقيامة التي أقامها المتنبي حول كتاب ابن العميد وأجفل منها الواحدي رحمه الله.

على أننا نعتقد أن المتنبي قد سبق نيتشه إلى أخص آرائه التي اشتهرت بها فلسفته وانفردت بها بين الفلسفات الخلقية الأخرى، فنيتشه مشهور بين أصحاب الدعوات الخلقية بتقسيمه الأخلاق إلى طرازين؛ أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ودعوته إلى قياس كل من هذين الطرازين بمقياس يختلف عن مقياس الآخر، قال في كتابه وراء الخير والشر: «هناك آداب للسادة وآداب للعبيد، ونضيف على الفور أن المدنيات العالية المتداخلة تميل أحيانًا إلى المزج بين هذين النوعين من الآداب، ولكنك تجد — أكثر من هذا الميل إلى المزج — تنافرًا وارتباكًا بينهما حتى في الإنسان الواحد في السريرة الواحدة، ولنعلم أن قواعد الآداب قد تولدت إما في طبقة حاكمة تغتبط بما تحسه من التفاوت بينها وبين المحكومين، أو في طبقة المحكومين وهم العبيد والعالة من جميع الطوائف؛ ففي الحالة الأولى يملي الحاكمون معنى الخير فيكون الزهو والعزة سمة الأخلاق والمميز بين الأقدار والأطواق، وليلاحظ حينئذ أن النقيضين «الحسن والرديء» في عُرف هذه الطبقة هما مرادفان فعلًا للشريف والخسيس، أما النقيضان الطيب والشرير؛ فإنهما من معدنٍ آخر.»

والمتنبي كان يلحظ البون الواسع بين أخلاق الأحرار وأخلاق العبيد في كل موضع يفرق فيه بين خلق مجيد وآخر شائن، فاسمع أولًا قوله:

العبد ليس لحرٍ صالح بأخ　　　لو أنه في ثياب الحر مولود

ومن قبيله ولكنه أظهر منه للتقسيم هذا البيت:

وما في سطوة الأرباب عيب　　　وما في ذلة العبدان عار

أليس هذا قضاءً صريحًا بالتفريق بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد حتى لا يعار الذل على هؤلاء؛ لأنه من شأنهم ولا يُعاب السطو من أولئك؛ لأنه من حقهم؟ ثم اسمعه؛ إذ يقول:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
فوضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر كوضع السيف في موضع الندى

وهو معنى كرره في موضعٍ آخر فقال:

والغنى في يد اللئيم قبيح قدر قبح الكريم في الإملاق

وأذكر أن كلمة اللئيم واردة في عامة شعر المتنبي بمعنى العبد أو الوضيع، ثم انظر ألست ترى هنا تفصيلًا لمقياسي الأخلاق وإثباتًا لاختلاف الكيل الذي يجب أن يُكال به لكل طراز من الناس وتباين الحقوق والمنازل التي يجدر أن يعطاها الكرام واللئام أو الأحرار والموالي؟ ولقد كان المتنبي لا ينعى على عصره شيئًا كما كان ينعى عليه تشابه الأخلاق وتقارب المساعي بين السادات والعبيد والقادرين وغير القادرين، ومن ذلك قوله بعد أن قال أنه يأنف من أخيه لأبيه وأمه إذا لم يجده كريمًا:

ولم أر في عيوب الناس عيبًا كنقص القادرين على التمام

وقوله:

تشابهت البهائم والعبدَّى علينا والموالي والصميم

ومنه قوله في الدالية قبل البيتين الآنفين: «ومن لك بالحر الذي يحفظ اليدا؟!» وبيته الذي يُعرض فيه بسيف الدولة ويهجو كافورًا:

وذاك أن الفحول البيض عاجزة عن الجميل فكيف الخصية السود

فلو أن نيتشه كان شاعرًا عربيًّا لما فصل غرضه من التفريق بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد بأوفى من هذا التفصيل، وليس يقدح في صحة شعور المتنبي بالفارق بين

ذينك الطرازين من الأخلاق ما فرق به العرب قبله بين «شيمة الحر وشيمة العبد» فإنك تستطيع أن ترى مصدر التمييز بين الخلقين في طبيعة المتنبي وهجسات نفسه وبدوات مزاجه ولو لم يسبقه إلى شيء من ذلك أحد من قالة الحكم والأمثال.

والمتنبي كصاحبه يأنف من المساواة ويأبى أن يقف دون النهايات من الفضائل والمراتب، فنيتشه يعد المساواة ظلمًا، ويرى العدل أن تختلف الأقدار بين الناس ويفرض على الإنسان أن يفوق نفسه ويتخطى أفقها إلى أفق أعلى منه على الدوام، والمتنبي يحتقر أن يرضى بالحظ الجليل إذا ساواه فيه من هو دونه ويأبى الصيد الشهي إذا تلاقت عليه كرام الطير وبغاثها:

وشر ما قنصته راحتي قنص　　　شهب البزاة سواء فيه والرخم

فليس الحظ الجليل هو بغيته وأمنيته، وإنما العلو وبذ الأقرام ما يبتغيه ويتمناه، وهو قد يؤثر الموت على حياة يشاركه حساده في أنصبائها:

وما موت بأبغض من حياةٍ　　　أرى لهمو معي فيها نصيبا

ولكن …

هو الجد حتى تفضل العين أختها　　　وحتى يصير اليوم لليوم سيدا

واتفقا أيضًا في أنهما مبدعان لا تبعان في الأخلاق والأقدار؛ أي إنهما ممن يقيسون الأخلاق ويقدرون المنازل لأنفسهم ولا ينتظرون أن تُقاس أو تقدر لهم على الرغم منهم، فيكونوا فيها ذنبًا مقتديًا بوضاعها ومروجيها ويجري عليهم ما يجري على غيرهم، فيقول نيتشه: «لا الذوق الجميل ولا الذوق القبيح! بل ذوقي أنا، ذلك الذي لا أخجل منه ولا أداريه.» ويقول: «إن الطراز النبيل من بني الإنسان يعتبر نفسه حكمًا في تقويم القيم ولا يحتاج إلى تفويض فيها أو تأمين عليها، فهو يرى السوء ما يسوءه هو ويعلم أنه هو الذي يخلع الشرف على الأشياء. إنه خلاق مبدع للقيم والمعايير.» والمتنبي يشرط على السيد أن يترفع عن المكارم التي كان لها زوج قبله «فما يفعل الفعلات إلا عذاريا» ويفتخر بنفسه فيقول:

أنا الذي بين الإله به الأقد ار والمرء حيثما جعله
جوهرة تفرح الشراف بها وغصة لا تسيغها السفله

بل هو يجعل الفخر مفتخرًا به؛ لأنه انتسب إليه:

فخر لعضب أروح مشتمله وسمهري أروح معتقله
وليفخر الفخر إن غدوت به مرتديًا خيره ومنتعله!

فالمتنبي إذن «معين للأقدار» بمعناه الذي أراده، وهو كما جاء في عبارة نيتشه «خلاق مبدع للقيم والمعايير.»

فلسفة المتنبي: بين نيتشه وداورن[1]

لقد وفق المتنبي توفيقًا جميلًا بين دارون ونيتشه في تعليل بواعث الأخلاق ومصادر الفضائل، فدارون يحسب أن حفظ الذات أو «إرادة الحياة» هو مرد الأخلاق والصفات النفسية الحسن منها والقبيح على حدٍ سواء، ونيتشه يسترذل هذا الرأي ويسخر منه، ويزعم أنه وليد العوز والخصاصة التي عودت دارون أن يقنع «بأن يعيش» وألا يتطلع إلى ما فوق الأمن والكفاف، وعنده أن الباعث الأول إلى الفضائل الشريفة والأخلاق الرائعة الكريمة هو «إرادة القوة» وهوى المجد الهادي إلى كل خلقٍ نبيل والنافي لكل خلقٍ وضيع ذليل.

تعليلان يختلفان في ظاهر الأمر وباطنه كما ترى اختلاف العمل الذي يبعث إليه تحاشي العدوان من الغير عن العمل الذي يبعث إليه توخي العدوان على ذلك الغير، فهما جد متباعدين؛ ولا مناص لك إن أخذت بأحدهما أن تنبذ الآخر أو تضيف إليه ما يكمله ويسنده، أما الجمع بينهما فكالجمع بين المتناقضات، ومحاولة ذلك دليل على سوء فهم لكل من التعليلين، وقلة إدراك للنتائج البعيدة التي ينتهي إليها تعليل مصادر الفضائل بحب المحافظة على الحياة أو بحب المحافظة على السيادة والسلطان، أتكون الفضيلة وليدة القناعة بأيسر ما يترك لك المزاحمون من سؤر الحياة في دعةٍ وسلام، أم تراها تكون وليدة الطمع في أرفع ما ينال بالسطو والكفاح؟ على هذا اختلف دارون ونيتشه،

[1] البلاغ في ٢٨ يناير سنة ١٩٢٤.

ومن هذا يظهر لك مدى الفاصل بين من يدين بالمحافظة على الحياة ويقف عندها، وبين من يدين بالمحافظة على القوة وهو يجعل الحياة سلمًا يرتقي عليه إلى ذلك الأمل.

ولما عرضت لدارون صعوبة تعليل الفضائل التي تهجم بصاحبها على الموت وتكدر عليه صفو الحياة، ألقى «حفظ الذات» جانبًا واخترع لنا حفظًا آخر هو «حفظ النوع» ليعلل به إقدام المرء على الهلاك، واجتراءه على ما فيه إتلاف جسمه وإعنات نفسه، وحسن حفظ النوع هذا لتسهيل المخلص من هذه الورطة، حسن إلى أن تسأل بعد ذلك: أليس للنوع نفسه غاية تتراءى على وجهٍ ما في أخلاق الأفراد؟ فما هي يا ترى تلك الغاية؟ ثم لك أن تسأل حين تتعارض السيادة والقناعة فيما يدور عليه حفظ النوع من أخلاق الأفراد أي الخصلتين أشرف وأكمل، وأيهما أدعى إلى ابتعادنا عن مواطن الضعة والجمود واقترابنا من ذلك الشأو المجهول المقدور لنوع الإنسان؟ أتبتعد أنواع المخلوقات عن الدرك الذي كانت فيه، وتقترب من الشأو الذي تسعى إليه بالحرص على الحياة، أم بالحرص على شيءٍ أفضل وأسمى من الحياة؟ إن على دارون أن يقول كلمة لا تزال ناقصة بعد كلمته التي قالها في حفظ الذات وحفظ النوع، أما نيتشه فقد أبرأ ذمته بتلك الكلمة الوجيزة العائرة فلا يطالب بعدها ببيان، ولا هو ممن يجيبك أو يصغي إليك إذا سألته البيان!

والمتنبي ما رأيه في هذا الخلاف؟ قلنا: إنه وفق توفيقًا جميلًا بين دارون ونيتشه، فلنقل الآن: إنه أرضى دارون ولم يغضب نيتشه؛ لأنه قد ألف بين إيثار الحياة وإيثار السيادة في وسط الطريق، وأبطل التناقض وأزال الخلاف؛ لأنه قال لنا: إن كل إنسان إنما يحب حياته هو، لا كل حياة، ولا أي حياة.

فحب النفس في رأي المتنبي هو الحامل الشجاع على شجاعته، وحب النفس كذلك هو الحامل الجبان على جبنه:

أرى كلنا يبغي الحياة لنفسه … حريصًا عليها مستهامًا بها صبًّا
فحب الجبان النفس أورثه التقى … وحب الشجاع النفس أورده الحربا

ولكن ما أبعد الفارق بين النفسين، وما أكبر المسافة بين الغايتين، وما أعظم الاختلاف بين ما يحبه هذا وما يحبه ذاك؟

فيختلف الرزقان والفعل واحد   إلى أن ترى إحسان هذا لذا ذنبا

نعم! فالحياة حبيبة إلى الشجاع، ولكن ما الحياة التي تحبها نفس الشجاع؟ أهي ككل حياةٍ تحبها النفوس؟ لا، وإنما هي حياة الحول والطول والمغامرة والجلاد وتجربة الأهوال ومناهضة الخطوب والصبر على عظائم الأمور، فهذه هي حياة الشجاع التي تحب وتفدى، فإن أذعنت له الدنيا بما يروم منها طابت له مقامًا وطاب بها نفسًا، وإلا فلا خير في حياةٍ تفنى عناصرها ومقوماتها، ولا يبقى منها إلا شبحها! تلك حياة هي الموت بعينه أو الموت خيرٌ منها.

والحياة حبيبة إلى نفس الجبان، ولكن ما الحياة التي تحبها نفس الجبان؟ كل حياةٍ بلا حدٍ ولا قيد، أو كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ﴾ بذلك التنكير الذي لا تعرفه أل ولا إضافة، فإن تهيأ لها مركب العز سهلًا رخوًا صعدت إليه عفوًا صفوًا واتخذته رفاهةً ولهوًا، أما إن صال عليه صائل أو حال دون مرتقاه حائل، فلا كان العز، ولا كان من يأسى عليه! إن المورد الرنق لأشهى من سلسبيل ومرتفعٍ وبيل، وإن كلبًا حيًّا لخير من أسدٍ قتيل.

فليس المعول على حب الحياة، وإنما المعول على ما يحب منها، وليست العبرة بالخوف في نفوس الجبناء، أو بقلة الخوف في نفوس الشجعان، وإنما العبرة بما يخافه هؤلاء وهؤلاء، فقد تكون قلة الخوف أحيانًا جبنًا لا يُقاس به جبن، وقد يكون الخوف أحيانًا شجاعة تربي على كل شجاعة؛ إذ ما من شيءٍ مخوف في ذاته عند جميع الناس في جميع الحالات، ولكن الشيء الواحد قد يخافه أناس ويستهين به آخرون، وقد يؤمن في حالة ويخشى في حالةٍ أخرى:

وما الخوف إلا ما تخوفه الفتى   ولا الأمن إلا ما رآه الفتى أمنا

فرب رجلٍ يحمل صنوف العار كلها فرارًا من ألمٍ خفيف أو ضررٍ طفيف، ورب رجلٍ يجازف بنفسه ويدخل على الموت في غيله تفاديًا من كلمةٍ أو فرقًا من وصمة:

والعار مضاض وليس بخائفٍ   من حتفه من خاف مما قيلا

وما هذه الحياة بشيءٍ واحد، ولا باللازم من حب الإنسان لحياته التي يختارها أنه يشفق من كل موت:

فشر الحمامين الزؤامين عيشة　　يذل الذي يختارها ويضام

إذ الحياة كالموت أشكال، فمن أشكال الحياة ما يكره وينبذ، ومن أشكال الموت ما يحب ويطلب، وعلى هذا لا تناقض بين حب المرء حياته، وحبه القوة في بعض الأحيان؛ لأنه قد يريد الحياة القوية حين يقتصر على ذكر الحياة، بل قد يكون طلب الحياة عنده مرادفًا لطلب الموت عند امرئٍ سواه.

ذلك توفيق المتنبي بين رأييْ دارون ونيتشه، توفيق مداره على أن بعض الحياة شر من بعض الموت، وأن الجريء المخاطر يحب حياته حين يوجهها إلى وجهتها من اقتحام المصاعب وملاقاة الخطوب، ولا يتوهمن القارئ من هذا الهيام بالمجد وهذا الاستهزاء بالموت أن المتنبي يجهل من حلاوة الحياة ما يعلمه الحريص القنوع، أو يخفى عليه من مرارة الموت ما يتقيه الضعيف المنخوب والجبان الهلوع، ولا أنه كان رجلًا يقدر حب الحياة دون قدره، ويتهجم على الموت تهجم الوحش الذي لا يشعر بنفسه ولا يدري عاقبة أمره، كلا ما كان المتنبي بذلك الرجل وما كان طعم العيش أحلى في قلب أجبن الجبناء مما كان في قلبه، ما كان هينًا على نفسه أن يموت وأن تسكن في صدره أنفاس هذا الهواء الذي ألفه وأن تهدأ فيه تلك العاصفة التي كانت لا تبرح تقيمه وتقعده، إنما كان الرجل كما ينبئك شعره شغوفًا بالحياة عاشقًا لها قد أحبها حبًّا جمًّا، وجس بكل خالجةٍ من خوالج نفسه هاتيك القيود الصلاب التي تربط الإنسان بمكانه فوق هذه الأرض وتحت هذه السماء، ولقد ذكر هذه الحقيقة وكررها أكثر من تكرير أبي دلامة لها؛ أي أكثر من تكرير الجبان المقر على نفسه بالجبن على مشهد من جيشين متناجزين، فكان من قول المتنبي في هذا المعنى:

ولذيذ الحياة أنفس في النفـ　　ـس وأشهى من أن يمل وأحلى
وإذا الشيخ قال أفٍ فما مل　　حياة وإنما الضعف ملَّا

ومن قوله فيه:

إلف هذا الهواء أوقع في الأنـ ـفس أن الحمام مر المذاق

ومنه:

تغر حلاوات النفوس قلوبها فتختار بعض العيش وهو حمام

ومنه:

ومَن لم يعشق الدنيا قديمًا ولكن لا سبيل إلى الوصال

وقال: «وهي معشوقة على الغدر …» وقال: «والمرء يأمل والحياة شهية» وقال وهو جماع قوله في هذا المعنى ومحور كلامنا في التوفيق بين حب الحياة وحب المجد، والحكم الحكيم الذي أنصف فيه الشجاعة، وأنصف الشعور بحب الحياة:

أرى كلنا يبغي الحياة لنفسه حريصًا عليها مستهامًا بها صبًّا
فحب الجبان النفس أورثه التقى وحب الشجاع النفس أورده الحربا

فأي شعفٍ بالحياة أشد من هذا الشغف؟ ولكننا نعود فنسأل أي حياة؟ لا شك أنها هي حياة بعينها لا مجرد حياة مطلقة من التعريف والتقييد، هي حياة المتنبي لا حياة أخرى يكون فيها الضيم أهون الأضرار، والعار فيها أسلم من النار، حياة العزيز الجريء التي غايتها الكبرى الشرف، وآفتها الكبرى الذل والمهرب فيها إلى الموت، إن كان لا بد من مهربٍ أمين.

وقد رأينا من قبل أن الدعوة إلى الشرف والرفعة كانت ملتقى كل دعوة في شعر المتنبي، ومسبار كل خلقٍ، وغاية كل مطلب، ونتيجة كل مقدمة، وسنرى من عجائب غلبة المزاج على المنطق أن المتنبي ينتهي إلى طلب الشرف والرفعة من نفس المقدمات التي تنتهي بغيره إلى نتيجةٍ أخرى مناقضة لنتيجته كل المناقضة، ينتهي إلى طلب الشرف والرفعة من تلك المقدمات التي تنتهي بالآخرين إلى هجر الحياة والزهد في شرفها ورفعتها والإعراض عن سلطانها وبهجتها والرضا باليسير من بلغتها والقليل من مسكتها، فهو يقول:

يموت راعي الضأن في جهله ميتة جالينوس في طبه
وربما زاد على عمره وزاد في الأمن على سربه
وغاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه

وإلى هنا لو كان صاحب الأبيات شاعرًا آخر كالمعري مثلًا أو كأبي العتاهية لأتمها بالنصح لك بالزهد والقناعة وإراحة البال وإعفاء النفس من أوضار المطامع ولجاجات الخصومة، ولقال لك: إن التبلغ باليسير أحجى بالحكماء واليأس من الحياة أولى بالأحياء، فإنه لا فضل فيها لعالمٍ على جاهل، ولا رجحان فيها لنابهٍ على خامل؟ أليس الموت يأتي على الجميع، ويقضي على الضعيف الذليل قضاءه على القوي المنيع؟ أليس سعيك إلى انتهاء وجودك إلى فناء، ومالك وسلطانك إلى هباء؟ فما لك أن لا تريح نفسك، وتعفي جسدك، وتغنم من الحياة الراحة والعافية، وهما نعم الغنيمة لا تكلفك سعيًا، ولا تخلف لك أملًا؟

ولا ريب أنه منطق قريب قد كان يكون مقبولًا عند كثيرٍ من الناس، ونتيجة سهلة لا يعقلون نتيجة غيرها لتلك المقدمة، أما المتنبي فما أبعد هذا المنطق عنه! إنه ليخلص بك من تلك المقدمة إلى نصيحة بعيدة كل البعد عن الزهد والقناعة، ويقول لك: إن الحياة قد وعظت أهلها فلم تبق عذرًا للجبان الذي يخاف الموت، ويشفق أن يغامر بنفسه وراء حاجته:

فلا قضى حاجته طالب فؤاده يخفق من رعبه

وعلى هذا النسق، ومن نوع هذا الاستنتاج، يقول في بيتٍ آخر:

وإذا لم يكن من الموت بدٌّ فمن العجز أن تموت جبانا

لا، بل لقد كانت تطرق المتنبي نوبات من الزهد ورفض الحياة في بعض الأحيان، أفتدري من أي جانبٍ كانت تطرقه؟! من الجانب الذي يسمو به إلى المغامرة والنضال؛ أي من جانب الشرف والرفعة الذي تفضي إليه كل نواحي نفسه ومجامع هواه.

فهو يقول:

وما الدهر أهل أن تؤمل عنده حياة وأن يشتاق فيه إلى النسل

أو يقول:

أكرم يديك عن السؤال فإنما قدر الحياة أقل من أن تسألا

وربما أراك استصغارًا للحياة واستهانةً بشأنها أن يكون فيها ما يقتتل عليه الناس ويتعادون من أجله فيقول:

ومراد النفوس أصغر من أن نتعادى فيه وأن نتفانى

فيخيل إليك أن الرجل قد تاب وأناب فسئم جهاد الحياة، وعاف فضول العيش، وسكن إلى الراحة والسلام، وسلك مسلك الزاهدين القانتين، ولكنك لا تعبر البيت إلى ما بعده حتى تقرأ له على الأثر:

غير أن الفتى يلاقي المنايا كالحاتٍ ولا يلاقي الهوانا

فإذا هو يحض على التعادي والتفاني، أو كأنما هو في هذا الاستدراك عابد متنطس يزل لسانه بالتجديف على غير وعيٍ منه فيبادر إلى التوبة أو يقول ما يخشى أن يُحمل على غير وجهه فيُسرع إلى التصحيح، تكفيرًا لذنبٍ فرط منه في حق إلهٍ شديد العقاب عسير الحساب.

والواقع أنها عبادة كأصدق العبادات، وأن تمسك عبادها بها أخلص وأقوى من تمسك العباد بصلواتهم وفرائضهم؛ لأنهم يقومون بشعائرهم أرادوا أو لم يريدوا ويتلون صلواتهم أمروا بذلك أو لم يأمروا، هي عبادة القوة والشرف وأكرم بها من عبادة لا تعارض العبادات، بل توافقها جميعًا، وأحبب بها إلى كل نفسٍ تخلص الحب للحياة وتصدق في إيمانها بالمثل الأعلى، وتود للعالم أن يطهر من النقائص ويستوفي قسمه من الكمالات، وأي نفسٍ تلك التي تكره القوة وترتاح إلى الضعف؟ أي إنسانٍ حقيق بشرف

الحياة يشايع في ضميره أسباب النقص والفناء ويدابر أسباب الكمال والارتقاء؟ فالقوة حبيبة إلى كل نفس أثيرة في كل قلب، ومن الشرف أن نتمنى شيوعها وازديادها لا أن نتمنى دثورها واضمحلالها، بل من الحصافة أن نعلم ماذا نصنع حين ندعو إلى إنكار القوة وكراهتها، إننا حينئذٍ نجلب الخراب والعجز على العالم ونسمي ذلك فضيلة وحقًّا وصلاحًا، وما وهو إلا عين الرذيلة والباطل والفساد.

لا عيب في حب القوة نفسه، فإن كان هناك عيب فهو في شريعة محبيها، أو في تطبيقهم لشريعتها على الأصح؛ لأنهم يجورون غالبًا عن السبيل السوي ويغلون في اعتقادها غلوًّا يكون فيه إضرار بالقوة نفسها وإخلال بفرائضها وأحكامها، ويفوتهم في أعم حالاتهم ثلاثة أمور: يفوتهم أولًا أن من القوة واستقلال الخلق أن يدين الإنسان نفسه بنفسه ويعرف العدل قبل أن يعرفه به غيره، وإلا كان شأنه كشأن الضعيف المجبر الذي يضطر اضطرارًا إلى رعاية الحق والوفاء، ويخوف من المنكر بالقمع والجزاء، ويكون تبعًا لغيره في الخلائق والآراء.

ويفوتهم أكثر من ذلك أن الإيمان بالقوة الرفيعة قرين الإيمان بالجمال حيث كان، فالرجل القوي حقًّا لن تخلو نفسه من شعورٍ عميق بالجمال ونفور عميق من القبح، ومن كان كذلك فحري به أن لا يطيق منظر الشقاء والذلة والعوز في الدنيا، ولا يصبر على رؤية النفوس الآدمية تشوه، والعقول تمسخ، والقرائح تعطب وتسقم، والجسوم ترث وتهرم، ولا يسمح له فؤاده الكبير وطبعه السليم أن يجترئ على ضراعة الضارعين، ويجرد قوته لإبادة العُزل القانعين، فإن لم تصل بينه وبينهم صلة التعاطف فيمسح ضيمهم وينعش أملهم ويستر خلتهم، فلا محيص له من فعل ذلك كراهةً للقبح وحبًّا للجمال وتحسينًا لهذه الدنيا التي يجب على القادرين فيها ما يجب على الإنسان القادر في منزله؛ أن ينظمه ويجمله ويجعل كل من فيه من الكبار والصغار وفق ما يرضى من سيما الكرم وبشاشة الجمال.

ويفوتهم أخيرًا أن يفرقوا بين الضعف الذي هو نقيض القوة وسالبها وآفة وجودها، وبين القوة الصغيرة التي هي من عنصر القوة الكبيرة ومن لحمها ودمها، ولكنها أقل منها في الحجم أو في العدد، فهذه الجماهير الكثيفة التي نسميها «الضعفاء» جهلًا وغرورًا ليست بالضعيفة على أي معنى من معاني الضعف، وإنما هي قوية متجبرة طاغية، بل هي ينبوع القوة الذي لا ينضب، بل هي القوية حقًّا وغيرها الضعيف بالقياس إليها، وآية ذلك أن القوانين كلها في مصلحتها هي، لا في مصلحة الأفراد الأقوياء؛ لأن هذه القوانين

تسوي في الوضع بين الفرد الكبير والفرد الصغير في صيانة الحقوق وحرمة الحياة، وليس ذلك مما يهواه الكبار لو كان الأمر لهم والقوة كما يزعمون في أيديهم ودساتير العرف من إملائهم، ويعجبني ما أثبته الأستاذ رمزي موير في عرض كلامه على تدرج القوانين الدولية في كتابه «القومية والدولية» حيث لاحظ أن وضاع الشرائع الدولية كانوا كلهم من أبناء الأمم الصغيرة المستضعفة، فجروتيوس وبينكر شوك هولنديان، وفاتل سويسري، وبفندورف وليبنز وولف من أبناء الإمارات الألمانية الصغيرة قبل اتحادها، قال: «ومثل واحد بسيط يبين لنا الاستعداد العام بين الأمم المتمدينة لقبول الأصول الدولية، فإن من المسلم به بين الجميع أن سيادة كل دولة بحرية تنتهي على مسافة ثلاثة أو أربعة أميال من شواطئها، وأن البحار وراء هذا الخط مفتوحة لجميع الأمم على السواء، هذا المبدأ مقبول معترف به عند جميع ملوك الأمم وحكوماتها فمن أين مصدره؟ ومن الذي فرضه على الملوك؟ لا أحد غير الرسائل المدونة في القانون الدولي، ومما يستحق التنويه أن هذا المبدأ لم يُعرف إلا في الأزمنة الأخيرة فقد كان ظهوره على شكل واضح محدود لأول مرة في كتابات فاتل …» ولا شك أن هذه الحقيقة التي لاحظها الأستاذ المؤرخ خليقة بالاعتبار فيما نحن بصدده؛ لأنها ترينا كيف يملي الضعفاء إرادتهم في بعض الأحيان، وإن كان لها تعليل آخر غير الذي أسلفناه، وهو أن النفس ربما أصغت للصغير ولم تصغ للكبير؛ إذ كانت لا تحس في إصغائها لمن هو أصغر منها معنى الخضوع والتسليم الذي تأباه ويستفز منها العناد والكبرياء.

والنتيجة الصحيحة من هذا وذاك أن القوة أهل لأن تحب وترعى وتكرم، ولكن يجب على من يدين بشريعتها أن يكون قويًّا على نفسه، وأن يقرن بينها وبين شعور الجمال، وأن يفرق بين الضعف المبيد، والقوى الصغيرة التي تجتمع منها القوى الكبرى، وإلا فقد كفر بدينه واستحق العقاب على حكم شريعته.

فن المتنبي[1]

من حق البحث علينا بعدما أخذنا فيه من الكلام على حياة المتنبي وشعره أن نقول كلمة مجملة في مكانة الرجل من جهة الفن والطريقة النظمية، فهل المتنبي فنان؟ وهل تتسع دائرة الفن حتى تشمل المتنبي ومناقضيه من الشعراء؟

أما إن كان الفن هو صقل العبارة، وتوشية الكلام، ولطافة المدخل، وحسن الاحتيال، ودقة الذوق، ورقة الملمس، ومهارة اليد، فليس المتنبي من رجال الفن في مرتبة تُذكر، وليس له من حذق الصناعة نصيب يُعد ويُؤثر فقد خرج من عداد الفنانين بهذا التعريف كما خرج فحول الشعر الذين ينحون نحوه ويشبهونه في قلة النصيب من هاته المحسنات، وهم كثيرون.

وأما إن كان الفن يتسع لما تتسع له الحياة من اختلاف العبارات والإشارات، وتنوع الصيغ واللهجات، ويحوي من قوالب النظم بقدر ما تحويه النفوس الشاعرة من أفانين الشعور ومشارب الذوق، فليدخل المتنبي عالم الفن في مقدمة الداخلين، وليكن ثم على طليعة أمثاله من الصانعين والفنانين، يدخل ولكن من باب المتانة والصلابة، لا من باب الجمال والزينة، وليكن مقامه في رحاب الفن الفسيحات حصنًا من حصون المريخ، لا قصرًا من قصور الزهرة، ولا جوسقًا من جواسق باخوس، حصنًا يلقاك بالضخامة والجد أينما واجهته، ويستقبلك بالعدة والسلاح من حيثما طرقته، فرعوني البناية لا تلمح عليه مسحة من طلاوة اليونانية، ولا أثرًا من بذخ الكسروية.

---

[1] البلاغ في ٦ فبراير سنة ١٩٢٤.

وما لنا نأبى على الشاعر أن يبتني لنا من شعره معاقل وحصونًا؟ أترى بناية الحصون خرجت جملة من عداد الفنون؟ أليست هي من أقدم ما صنع الصانعون وأجدره بتحريك القلوب واسترعاء العيون؟ بلى، وليست بنفس تلك النفس التي لا تبهرها الحياة بألف لون من ألوانها ولا يعجبها الفن بألف قالب من قوالبه ولا يروقها الجمال إلا في زي واحد من أزيائه التي لا عداد لأشكالها وأصباغها، ولا حصر لمواقعها من النفس وآثارها.

فاعرف للمتنبي مكانه هذا طائعًا أو غير طائع، وارفع له التحية في حصنه ذاك خاضعًا أو غير خاضع، إنك لا تعرف إلا حقًّا ولا تقول إلا صدقًا، أما إن خرج الرجل من حيث وضعته طبيعته وأقرته خلائقه إلى حيث يقصف الشعراء غيره، ويسمرون ويحتالون في القول ويتظرفون، فهنالك ماذا نقول؟ هنالك اضحك منه إن شئت، واعجب له إن شئت، فالأمر موكل إليك واللوم على الحالين غير عائد عليك، فقد جنى الرجل على نفسه ونقض العهد الذي بينه وبين قارئه وفارق الشقة الحرام التي يأمن فيها على وقاره، وكيف لا تضحك منه حين تراه يحاول التخلص إلى مدح سعيد بن عبد الله فلا يفتح الله عليه إلا بأن يمسخ الناس كلهم بعرانًا ليركبهم إلى سعيد؟ أم كيف لا تغلبك ابتسامة السخر حين تراه يستطرد من الغزل إلى المدح فيتوسل إلى الأمير أن يشفع له عند حبيبته ويقول: إنه قد أيقن أن الأمير قد برز لقتال تلك الحبيبة الجافية لما رآه معتقلًا رمحه:

علَّ الأمير يرى ذلي فيشفع لي ... عند التي صيرتني في الهوى مثلا
أيقنت أن سعيدًا طالب بدمي ... لما بصرت به بالرمح معتقلا!

أم كيف لا تتمثل لك الصبيانية كلها حين تسمع قوله في مدح فارس شجاع:

إذا استجرأت ترمقه بعيدًا ... فأنت اسطعت شيئًا ما استُطيعا
وإن ماريتني فاركب حصانًا ... ومثِّله تخر له صريعًا!

وقبل ذلك قوله في التخلص — أو التملص — من الغزل إلى المدح:

أحبك أو يقولوا جر نمل ثبيرًا وابن إبراهيم ريعا

أراد أن يقول إن سلوَّه عن حبيبه مستحيل، وأن ارتياع ممدوحه مستحيل، فلم يحسن أن يقول ذلك حتى وضع بينهما جبلًا تجره نملة، فكان ثالثة الأثافي حقًّا!

وقد رأينا الشيخ اليازجي يعزو الغثاثات المضحكة والمعجمات المستغلقة من شعر المتنبي إلى الحداثة ونقص المران وقلة الخبرة بالصناعة ويقول في الفصل البليغ الذي عقب به على الديوان: «أكثر ما نجدها في أوائل شعره حين لم تستحكم فيه ملكة النظم ولم تطرد له وجوه التعبير، بل ربما ركب مثل ذلك عمدًا لحينه ذاك؛ إذ المرء في أول قرعه لباب الشعر والإنشاء وتسليمه على محضر الأدب قد يدفع نفسه إلى ما هو وراء موقفها، ويكلف سجيته ما ليس في مطبوعها تأنقًا في الخطاب وتوخيًا لمواقع الإحسان والإعجاب، وربما نزع إلى تقبل بعض الكبراء من أهل خطته ومن وقع في نفسه منهم موقعًا جليلًا، فيخطو على آثاره، ويطبع على غراره تدرجًا إلى مماثلته وتبوء مثل مقامه في الصدور، وهذا إنما ينجح حيث يوافق شبهًا من الذوق وميلًا من الطبع فيلتبس بمنتحله حتى يصير مع التكرار ملكة راسخة، وما أحسب المتنبي إلا كان في صدر أمره يتوخى طريقة أبي تمام.» وكل ما ذكره الشيخ اليازجي صواب في هذا الباب؛ أي في التمحلات والمبالغات التي من قبيل قوله:

ولست بدون يرتجى الغيث دونه ولا منتهى الجود الذي خلفه خلف
ولا واحد في ذا الورى من جماعة ولا البعض في كل ولكنك الضعف
ولا الضعف حتى يتبع الضعف ضعفه ولا ضعف ضعف الضعف، بل مثله ألف
أقاضينا هذا الذي أنت أهله غلطت ولا الثلثان هذا ولا النصف

ومثل هذا كثير في أوائل شعر المتنبي، أما الغثاثات التي مصدرها قلة الفطنة إلى دقائق المناسبات، ومغامز الضحك اللطيفة، والنقص في تلك الصفات الفنية التي سردناها في صدر هذا المقال، فقد صحبته طول عمره، وظهرت في أواخر شعره كما ظهرت في أوائله؛ لأنها في طبعه ومن معدن فكره الذي لا سبيل إلى تغييره، مثال ذلك قوله في رثاء عمة عضد الدولة التي تُوفيت ببغداد وهو من آخر نظمه:

لو درت الدنيا بما عنده لاستحيت الأيام من عتبه
لعلها تحسب أن الذي ليس لديه ليس من حزبه
أخاف أن تفطن أعداؤه فيجفلوا خوفًا إلى قربه

يقول لعل الأيام تخطئ في ذرع التخوم التي ينتهي عندها جوار عضد الدولة؛ فلهذا اعتدت — خطأً — على عمته البعيدة عنه! ثم يعود فيقول: إنه يخشى أن يفطن أعداء عضد الدولة إلى هذا الأمر فيهربوا إلى جواره كي لا يموتوا، وليس أسخف من هذا القول في هذا المقام، وأي فرق بينه وبين قوله في أوائل عهده بالشعر:

فخذا ماء رجله وانضحا في المد ن تأمن بوائق الزلزال!

فكلاهما من معدن واحد، وفي هذا وذاك دليل على نوع واحد من الغفلة وقلة الفطنة إلى دقائق المناسبات ومغامز الضحك، وكأنما كان شاعرنا كذلك الميزان الكبير الذي يزن بالأطنان، فلا يحسب فيه حساب للدراهم، ولا يلتفت إلى ما يسقط من خروقه من هذه الصغائر والهنات! ومن الطبيعي مع هذا الاستعداد أن تقل الفكاهة في شعر المتنبي، وأن تخفى عليه الجوانب المضحكة من أخلاق الناس، فلا ينتبه إلى شيء منها، ولا نعثر في كل ديوانه على أكثر من قطعتين اثنتين فيهما معنى من معاني الفكاهة والسخر، إحداهما قوله حين «مر برجلين قد قتلا جرذًا وأبرزاه يعجبان الناس من كبره»:

لقد أصبح الجرذ المستغير أسير المنايا صريع العطب
رماه الكناني والعامري وتلَّاه للوجه فعل العرب
كلا الرجلين أتلى قتله فأيكما غل حر السلب
وأيكما كان من خلفه فإن به عضة في الذنب

وربما كان الأصوب أن هذه القطعة ضمنت من الخيلاء والفخر بالشجاعة وازدراء الجبن، أكثر مما ضمنت من روح الفكاهة البريئة والدعابة الذكية. أما القطعة الأخرى فهي التي نظمها في الرد على ذلك الشاعر الذي أرسل إلى سيف الدولة أبياتًا يزعم أنه ألهمها في النوم فقال المتنبي يجيبه:

قد سمعنا ما قلت في الأحلام وأنلناك بدرة في المنام
وانتبهنا كما انتبهت بلا شيء فكان النوال قدر الكلام

وظاهر من القصة أن هذا الرد كان من إيحاء سيف الدولة ونظم بأمره وإرشاده؛ لأننا لا نظن المتنبي يستجيز لنفسه أن يرد على شاعر قصد الأمير بغير إذن منه، ولا نحسب سيف الدولة قد رفض إجازة ذلك الشاعر المتناوم إلا لما رآه في قصته من الغفلة المضحكة التي أوحت إليه بذلك الجواب المناسب لها.

وما خلا هاتين القطعتين فمن الفلتات العرضية التي تجيء هنا وهناك، ولا تنم على ملكة أصيلة، أو على التفات خاص إلى هذا الجانب من المعاني، فإذا رأينا المتنبي يضحك في شعره أحيانًا، فإنما هو ضحك غليظ خشن لا تأنس فيه مدخلًا خفيًّا ولا تحس منه غمزة لطيفة من تلك الغمزات التي يدب عليها الشعراء الساخرون، وما في شعر المتنبي من بواعث الضحك غير ما سبقت الإشارة إليه إلا ما يضحك منه هو، لا ما يضحك من الناس أو من الدنيا.

على أن مما يشرف المتنبي ويعوضه من هذا النقص أنه كان لا يتعمل ولا يتكلف، إلا في المواضع التي لا تحمد المهارة فيها، ولا يدل حذقها على خلق عظيم أو قدرة نبيلة، فأكثر ما يتعمل المتنبي في مبالغات المدح المأجور وأكثر ما يكون ذلك اضطرارًا لمرضاة الممدوحين والجري على هوى أولئك المخدوعين، وماذا عساه كان يصنع في ذلك الزمن وقد كانوا لا يرضون عن الشاعر ولا تشبع نهمتهم من المدح إلا أن يمدحهم بما لم يمدح به أحد قبلهم، وأن يعمد إلى أقصى ما بلغه الشعراء من الغلو فيضاعفه لهم؟ فكان للمتنبي بعض العذر إذا هو تعسف في المدح وتكلف في مبالغاتها وتمحلاتها، أو فيما يساوقها ويطرد مع نغمتها من دعاوي العشق وأكاذيب الغزل الممهدة لها، أما شعره في الحكمة والفخر فقد كان مثلًا في خلوص الطبع ونصوع المعنى وتماسك العبارة وسلامة الأسلوب، مما يدل على أن الرجل طُبع على الحكمة والاستقلال، ولم يُطبع على الملق والابتذال، وأنه كان يخطئ حين يعصي طبعه، ويصيب حين يطيعه ويستملي وحيه.

بل نزيد على ذلك أن الإجادة كانت من دأب المتنبي في كل شعر نظمه بغير اضطرار من ظروف العصر الذي عاش فيه، فكانت له إجادات في الغزل والوصف وغيرهما من مذاهب الشعر، كما كانت له إجادات في الحكمة والفخر، ثم كان أبرأ الشعراء من وصمة البهرجة والتزييف وأنقاهم صفحةً من تلك المحسنات التافهة التي ولع بها ضعفاء

القرائح من شعراء المولدين، ولا حاجة بشاعر إلى شهادة فوق هذه الشهادة بفحولة الطبع وصدق القريحة ومناعة الذوق.

والخلاصة أن المتنبي كان فنانًا على طريقته التي تناسبه من الفن، وأنه قد ظفر من المعاني بجمال السلامة والبساطة ورواء الصحة والقوة وتناسب المتانة والكفاية، أما جمال الزينة والرشاقة ومحاسن التطرية والأناقة، فلم يكن له منها نصيب وافر.

غرائب الغرب[1]

لمؤلفه الأستاذ محمد كرد علي

جاء في هذا الكتاب — غرائب الغرب — فصل واف عن النفس الإنجليزية نقتبس منه ما يأتي: «يقل في العنصر الإنجليزي على الجملة الاستعداد لتصور الأفكار العامة، ويكره النظريات المجردة كما يكره المذاهب المقررة، فليس للإنجليزي شيء من المجردات يشغله، بل نراه أبدًا مأخوذًا بضرورة العمل، أليس معنى هذا أن حاسة العموميات ضعيف تركيبها في إنجلترا، بل إن العقل عملي لا يقبل إلا ما يلزمه وينفعه؟ يعرف كيف يضبط نفسه، ويحدد حدوده حتى إذا سار بنفسه سار سيرًا نافعًا لا سيرًا نكرًا، فعقله لا يشبه قائدًا في جيش يفكر في وضع خطط الهجوم والدفاع، بل يشبه ضابطًا يقود بعيدًا عن معمعة الحرب قسمًا من الجند الاحتياطي المساعد، فلا ترى في هذا الضابط قابلية لأن يكون في الطليعة، ولكنه يجيد في اتخاذ مركز له في النقط التي تجاوزها الجيش المهاجم وينظم فيها المقاومة.»

«العقل الإنجليزي يفكر في الأمور القريبة التي هي أكثر ما يكون ماسًّا به مباشرةً، وله من شواغله في تحصيل ثروته وتحسين زراعته ما يصده عن الحق ولا يفرغ ذهنه إلى النظر إلى الأشباح الفارغة، فهي بعيدة من الأرض جدًّا، غريبة عن الحياة الدنيا غير

[1] البلاغ في ١٢ فبراير سنة ١٩٢٤.

ملتئمة مع شروطها وضرورياتها، ولذا ترى الإنجليزي في مسائل الدين لا يتعدى أفق العالم الناظر بأحوال النفس والأخلاق الذي يبحث في المرئيات، وليس هو صوفيًّا أو مفكرًا.»

«... من غريب حال الإنجليز أن كثيرين من حملة العلم فيهم لم يتعلموا العلوم اللازمة للإلمام بالتربية العامة فهم أخصائيون لا تشوبهم شائبة، وإن من يحاول في إنجلترا أن يحدث أحد علمائهم في العلم المجرد لا يجد من يستمع لكلامه، فالعالم الطبيعي عندهم هو الذي يعرف كيف يصنع نموذجًا ميكانيكيًّا يطبق فيه العلم على العمل فقط، حتى إنك لا ترى في كتبهم الكهربائية إلا حبالًا مرسومة تعلق وتمتد، ومواسير يقطر منها ماء، وغيرها ينتفخ، وآخر ينقبض، وهكذا إنجلترا في صناعاتها لا يصدر منها إلا ما يقع تحت حسها، ولا تقص في قصصها إلا ما يماثل حالتها الطبيعية، وكذلك تاريخها ورواياتها التشخيصية وفلسفتها.» ا.ه.

وقد نقلنا هذه النبذة مما كتبه حضرة المؤلف، واقتبسه من كتب العلماء الذين وصفوا الإنجليز لتكون نموذجًا تعرف منه طريقته في الكتابة والنقد والملاحظة وجمع المعلومات والآراء لموضوعاته العديدة التي طرقها في كتابه، ولنقول أيضًا: إن المؤلف كان كأنما يصف نفسه بما أورد من أوصاف الفكر الإنجليزي والنفس الإنجليزية، ولا شك أن الأخذ بالواقع واعتبار الأمور العملية من شأن السوريين الذين منهم صاحب الكتاب، كما أنه من شأن أبناء إنجلترا التي تلقب أحيانًا بفينيقية الحديثة، فطريقته في تسجيل ما رآه وتعليق ما درسه هي الطريقة الإنجليزية التي لخصها لك فيما نقلناه آنفًا؛ أي هي الطريقة التي قوامها الملاحظة والإحصاء وجمع الحقائق إلى أشباهها وتناول الأمور من جوانبها المحسوسة، والتي يقل فيها التعليل إلا ما كان من قبيل التوسع في شرح الملاحظات والانتقال من ملاحظة إلى أخرى أدق منها وأحوج إلى التمحيص والتحري، ويندر فيها التعميم إلا ما كان من قبيل المراجعة المأمونة البعيدة عن المجازفة والتكهن، أو من قبيل الجمع الذي يغنيك عن طرق المجهولات وفرض النظريات بتقريب ما يتشابه من الحقائق بعضها إلى بعض واستخراج ما تعطيك جملتها الشاخصة أمام عينيك الماثلة بين يديك.

وهي طريقة مهما يقل القائلون في صلاحيتها للموضوعات الأخرى، فلا ريب عندنا في أنها أمثل الطرائق لوصف السياحات وتدوين الرحلات وأعودها على القارئ بالفائدة

من عمل السائح والرحلة؛ لأن أنفع الرحلات ما جعلتك ترى عجائب البلدان، كما يراها كل من قصدها وزارها في أرضها، ثم تركت لك أنت مجال التعليل والتعميم، كما يناسب فكرك ويوائم نفسك، أما الرحلات التي تعلل وتعمم؛ فإنها تريك الأشياء كما تبدو لعين الرحالة وحسبما يتصوره هو ويقدره، لا الأشياء على حسب حقائقها وأوضاعها الظاهرة لجميع الناظرين إليها، فتقطع عليك طريقك وتجعل الرحالة رحلة المؤلف لنفسه، لا رحلتك أنت معه لنفسك، وتعطيك صورة من المؤلف، لا صورة مما في البلاد التي رآها واستعرض شئونها، وفي ذلك حجر على القراء وانصراف عن الغرض المقصود من كتب السياحات.

ولا يخفى أننا لا نعني بهذا القول أننا نفضل طريقة جمع الملاحظات على طريقة استنباط النظريات في كل حال، ولا أننا نجعل العقل المستعد للملاحظة أشرف وأصح من العقل المستعد للنظريات، فالذي نعتقده أن العقل لا يكون نظريًّا بحتًا ولا عمليًّا بحتًا، وإنما أصلح العقول العقل الذي تتزن فيه الملكتان، ويعتمد على الملاحظة وعلى الاستنتاج في حيث يصلح كلاهما، ولنحذر كل الحذر من أولئك الذين يغلون في القول فيدعون إلى احتذاء مثال واحد من التفكير، أو يعجبون بطراز واحد من العقول، فإن هذا هو الخطل بعينه، وهو ضيق الفكر وعمى الحقائق الذي يشبه عمى الألوان في عرف أطباء العيون.

إليك مثلًا واحدًا يبين لنا موقع التخصيص والتعميم في حركة من أكبر حركات الإنسانية وأجمعها لآثار المواهب المختلفة والأخلاق المتناقضة، ونعني بها حركة الديمقراطية وانتقاض الشعوب على ظلم المستبدين، فالإنجليز قد ثاروا ثورتهم الكبرى وشرعوا في حياتهم الدستورية قبل أن يتململ الفرنسيون في مهاد الذل الذي اطمأنوا إليه أو يحدثوا أنفسهم بالثورة على ظلم ملوكهم ونبلائهم، فكان الواجب أن يكون الإنجليز — لا الفرنسيون — هم قدوة الأمم في طلب الحرية والدستور وحاملي رايتها في طريق الإصلاح الديمقراطي والتجديد الحكومي، ولكنا رأينا الأمر على خلاف ذلك، ووجدنا كل أمة ثارت في العهد الحديث تحذو حذو فرنسا وتصبغ ثورتها بصبغة الثورة الفرنسية، وتعنون دعوتها بعناوينها، وتسمي مطالبها بأسمائها، فلماذا اختلف الأمر وصارت الثورة الفرنسية علمًا للحرية والدستور، ولم تكن كذلك الثورة الإنجليزية؟ ذلك لأن الفرنسيين اتخذوا من ثورتهم نظرية عامة، فعمت وشاعت وتعلقت بها خيالات الأمم كافة، كأنها شيء يخص كل أمة منها ولا يخص فرنسا وحدها، أما الإنجليز فقد ثاروا

ثورتهم لأنفسهم ونظروا فيها إلى ما يهمهم، واقتصروا في مطالبهم على أحوالهم وشئون بيئتهم، فبقيت خاصة بهم وظنها الناس شيئًا لا يعنيهم، ولا يجوز أن يتخطى شواطئ إنجلترا إلى عقر دارهم؛ فإذا ذكرت فضل التخصيص والتثبت من المسائل القريبة في الثورة الإنجليزية، فلا تنس فضل التعميم وميط الحقائق في الثورة الفرنسية.

والخير كل الخير للإنسانية في تعدد هذه الملكات واختلاف محصولاتها وتضامن الحضارات الناشئة منها، فلو أن الأمم كانت على تباعدها وتوزع الملكات بينها تنظر إلى العالم بعين واحدة وتعيش على وتيرة واحدة، لما كانت الحضارات المتوالية إلا تكريرًا لأول حضارة ظهرت في التاريخ، أو زيادة مضافة إليها من نوع مادتها، ولكنها تختلف وتتشعب فتتكثر خيراتها وتتكامل جوانبها ويتضامن قديمها وحديثها في نفع الإنسانية وتهذيبها، كما تتضامن الأصقاع ذوات المحصولات المختلفة في تبادل ثمراتها وتداول بضائعها، فحضارة تبنى على الدربة العسكرية، وحضارة تبنى على العقيدة الدينية، وحضارة تبنى على حب الطبيعة وذوق الفن، أو على براعة المعاملة والوساطة بين الأمم، أو على النظام والقانون؛ وحضارة تبنى على النظريات وأخرى على العمليات، وهكذا تشترك الأمم العاملة في حمل الأمانة، وتأخذ كل أمة نوبتها وتؤدي في العالم رسالتها، وتتلاقى هذه الجداول في عباب الإنسانية الواسع المديد فتتمازج ويصلح بعضها من بعض، فلا يقال: إن الحضارة تقوم على هذا الخلق دون ذاك، ولا أن الحياة تطيب بهذه الحالة دون تلك، بل يصح النظر ويتسع أفق الحياة وتصبح الدنيا التي تخدمها هذه الحضارات كلها كما قال المؤلف في سكان سويسرا: «ومهما يكن من أصول السويسريين ألمانًا كانوا أو إفرنسيسًا أو إيطاليين، فإن سويسرا أشبه بفسيفساء من الشعوب والعناصر تلاقت وامتزجت وتعاشرت لا تفرق بينهم إلا اللغة، وقد اختلطت دماؤهم اختلاط الماء بالراح.» وفي ذلك من الإنصاف لمواهب الفكر وخصال النفس ما يمنع الجور ويكمل النقص ويحفظ النسب بين الأشياء، فبهذه المثابة يرى الناظر في التاريخ معنى لتناول الحضارات وقيامها في الشرق والغرب من هندية، ومصرية، وأشورية، ويونانية، ورومانية، وعربية، وأزتكية، وأوروبية، وغيرها وغيرها مما لعلنا لم نسمع به ولا ينتظر أن يأتينا خبر عنه، أما بغير هذا الاختلاف والتضامن فليس وراء هذا التكرير المستمر كبير طائل.

إن الكتاب الذي بين أيدينا معرض جامع لهذه الحقيقة الجليلة؛ معرض نطلع فيه على أحوال بضع عشرة أمة من أمم الغرب والشرق، تختلف في كثير من الأشياء، وتتفق في كثير

من الأشياء، والمؤلف الفاضل يلم بوجوه الاختلاف والاتفاق كأحسن ما يلم بها السائح المطلع، وينتقل من ناحية إلى ناحية تنقل العارف الخبير، ويقف من حين إلى حين ليذكر ويحذر ويضاهي بين ما عند الغربيين وما عندنا من عوامل الحياة والتقدم، فيكظم ألمه تارةً ويلقي إليك تارةً أخرى بكلمات حكيمة أليمة فيقول: «إننا في درس المدنية الغربية نأخذ ما تهيأ لنا وتمثل لأنظارنا بادئ الرأي، ولو أردنا استقصاء البحث لاقتضى علينا أن نصرف السنة والسنتين لندرس حال مدينة واحدة من مدنهم فما بالك بالمملكة أو الممالك، ينفد العمر ولا تنفد مادة الكلام عن رقي الغرب، وكلما تأملنا معاهده وحللنا مادة قواه، نبكي لضعفنا وقوتهم وجهلنا وعلمهم، ونكاد ندخل في اليأس المميت من تحسين حالنا لولا أن اليأس محرم، وأن التاريخ يحدثنا أن أمما كانت أحط منا منزلةً فارتقت لما صحت عزائم بنيها على إنهاضها.»

وعلى هذه الخطة سار المؤلف في تقييد ملاحظاته والاكتفاء بما اختار من مشاهداته، فأخذ من المدنية الغربية بما تهيأ له وتمثل لنظره بادئ الرأي، ولكنه أتى في هذه الخلاصة بما لا يبلغه استقصاء غيره ممن لم يطلعوا اطلاعه، ولم يختبروا العالم اختباره، ولم يكن عندهم من أناة العلم ورحب الأمل مثل ما عنده، ولو أردنا أن نشير ولو إشارة مقتضبة إلى أبواب الكتاب التي طرقها المؤلف بابًا بابًا لطال بنا الشرح، وتجاذبنا الآراء، وحرنا فيما نأخذ وما ندع من مسائل الحياة ومظاهر الحضارة، وكيف وهذه ثلاث رحلات تستغرق أكثر من ستمائة صفحة من الغرار الكبير، تتضمن كل صفحة منها حقائق وأقوالًا في التربية والدين والعلم، والزراعة والصناعة والاقتصاد، والتاريخ والرياضة والآداب مستعينًا فيها المؤلف بما درس وما شاهد وما اختبره وهو كثير جم الموارد والروافد؟ وأصوب ما يقال على وجه الإجمال: إنها رحلات شائقة نافعة لكل قارئ بصير، ولا سيما للمشتغلين بعمارة البلاد، وتنظيم المرافق العامة، وإدارة المصالح المدنية؛ فإنهم يجدون فيها مذكرات حاضرة مهيأة لتنبيههم في كل وقت، فيستغنون بها عن عشرات الكتب وتجارب السنين، ويهتدون بها عن كثب إلى أبواب العمل ومناهج الإصلاح.

أما صاحب هذه الرحلات فهو العالم المدقق محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي بدمشق، وهو غني عن التعريف عند كثير من قراء مصر الذين يذكرون كتاباته في صحفها ومجلاتها ومقامه في هذه الديار على عهد غير بعيد. ساح في بلاد الغرب مرتين قبل الحرب ومرة بعدها، وكتب ما رآه في أثناء رحلاته الثلاث، فكانت الفائدة أجزل

وأمتع، والعبرة من السياحة أقرب وأوسع، وذلك أن اختلاف الأحوال بين ما كانت عليه أوروبا قبل الحرب، وما صارت إليه بعدها قد تمم ما في هذه الرحلات من تنوع المشاهد وتقلب الأمور، فجاءت الأمثولة صحيحة وافية، وكان رائد المؤلف في كل ما كتب الإنصاف والتحقيق، فحق له على القارئ أن يثق به ويركن إليه ويشكر له ما أشكره فيه من ثمرة سعيه ومتعة نفسه بغير مشقة ولا كلفة.

ولا انتقاد لنا على الكتاب إلا في بعض المآخذ اللغوية، وقليل من الهنات الأخرى التي تدخل في هامش الموضوع، ولا تمس جوهر الكتابة، ومثالها ما جاء في وصفه لنظافة المدن الألمانية حيث يقول: «في الخريف يكنس الكناسون بمكانس ميكانيكية ما يتساقط من أوراق الأشجار في الشوارع والحدائق والمنتزهات والأماكن العامة، ويعهد بتنظيف الأرصفة في العادة إلى أصحاب الأملاك فلا يخالف القانون منهم أحد، وصاحب الملك مسئول عنك إذا مررت برصيفه وتزحلقت بقشرة برتقالة أو وقعت فاندقت عنقك …» فما ذنب القارئ المسكين يعثر هذه العثرة على تلك الشوارع المرصوفة أو تندق عنقه فيقضي نحبه على قارعة الطريق في ديار الغربة؟! وهل ينفعه التعويض الذي يناله من صاحب الملك بعد ذلك؟!

ولكنها عثرة من القلم لا تغض من قدر الكتاب، ولا تمنعنا أن نقول مرة أخرى: إنه من الكتب الغزيرة الفائدة للقراء النافعة للمتكفلين منهم على الخصوص بشئون العمارة والإدارة ونظام الدولة في هذا العصر؛ عصر التجديد والانتقال في عامة البلاد الشرقية العربية.

بين الله والطبيعة[1]

بين التاريخ الغابر والحاضر المشهود

ينبت فيها الشجر، ويجري من تحتها النهر، وتطل عليها مشاهد العبادة من كل صوب، وتحف بها ذكريات التاريخ من كل عصر، وبين أشجارها شجرات من التين لا شجرة واحدة! وفيها حية، أو هي الحية التي قد رأيتها وربما رأى غيري غيرها، وكل هذا — لا بل بعضه — كاف لتكميل معالم فردوس عظيم وجنة عرضها السماوات والأرض، فكيف لو اجتمعت كل هذه المعالم في بقعة صغيرة لا يقول الناس: إنها الجنة التي أعدت للمتقين، ولكنهم يقولون: إنها جنينة صغيرة في بقعة نائية من الأرض؟ لا غرو يكون لها من غرابتها نفاسة تزري بالنفاسات، وتغلو بها الندرة حتى تحيل الجمال ضرورة واللهو جدًّا، ويصبح ما يطلبه الناس لمجانة الفضول ولعب الفراغ، وكأنما هو الزاد والماء لا يستغنى عنهما في الطعام والشراب.

جنينة «قصر ملا» وما أخف جمالها على النفس وما أجل وقارها! جنينة قائمة على أطلال مكتبة جمعت بالأمس صفوة النور الإلهي الذي بثه الله قديمًا في العقول، وواحة من الحياة الراهنة في ديمومة مترامية من آثار القرون الخالية، وعزلة للنفس والجسد يرسلك كل منظر من مناظرها وراء يومك من الزمان وموقع قدمك من المكان أجيالًا

[1] البلاغ في ١٩ فبراير سنة ١٩٢٤.

وأميالًا، بل دهورًا مديدة وآفاقًا في فضاء الغيب عالية بعيدة، وجمال من ذلك الجمال المتجرد الذي يزيده تجرده قداسة وطهرًا؛ لأنه لا يفترض للدنس وجودًا، ولا يحسب لنزغات الغواية حسابًا، وباقة تجمع لك الأطلال والأزهار ويتناسق فيها الخراب والعمار، وتنسم عليك بعبق اليوم المبلل بنداه، وترجع عليك بروائح الأمس المجلل في ثراه، وروضة تنبت في الأرض والسماء، أجل تنبت في الأرض والسماء، وإن لها لجذورًا في عليين أطول من جذورها الضاربة في جوف هذه الغبراء، تلك هي «جنينة قصر ملا» الصغيرة الكبيرة المنعشة الموحشة المبتذلة المصون، التي تفتح أبوابها للجميع، وتعلم أن حظيرة أسرارها لا تفتح لغير القليل.

وأنت إذا طرقت هذه الجنينة — ولك أن تقول ولا حرج عليك هذه الجنة — إذا أظلتك أشجارها وحيتك بالعطر النافح أزهارها، وإذا طلعت عليك شمسها المتوهجة المتأججة التي كأنما آلت على نفسها أن لا تدع شريكًا لها في سمائها وأن ترسل شعاعًا من أشعتها الساطية في أثر كل شية شاردة في الفضاء أو غيمة حائرة في الأفق، والتي ظهرت وأظهرت وملأت السماء والأرض ظهورًا حتى لأوشكت أن تهتك ستر الغيب، وتجلو ظلام الموت، وتمزق حجاب اللانهاية، وإذا برزت لك فيها ودائع العصور التي طويت وبليت ولم يبق منها أمامك إلا أشباحها وهياكلها، وإلا عظامها ورجامها، وإذا وطئت بقدميك كنوز المعارف وصحائف العلوم التي واراها غبار الدهور في أغوار تلك التربة المزهرة ودرستها تقلبات الأيام درس البلى والضياع، لا درس الصيانة والحفظ، ثم قدرت تقدير الآسف المغتبط الذي يودع عزيزًا ويستقبل عزيزًا كم من عصارة القرائح في عصارة كل شجرة من هذه الأشجار، وكم من نفحات الخواطر في نفحات هذه الأوراق والأنوار، وإذا نظرت لا إلى النيل في فيضانه الأحمر المثقل بالطين الذي يذكرك بالزرع والضرع والفول والبرسيم، بل إلى النيل الناضب المنزوف الذي يدب دبيب الشيخوخة ويذكرك بالقدم الخالد والتاريخ الموصول والمآثر الباقية والطلاسم الواقية، وإذا أصغيت في موات الأرض إلى نبض ذلك القلب الكبير المتواري الذي تنبثق منه الحياة زهرًا ناضرًا وثمرًا يانعًا وروحًا خضراء نامية تمت إليك بعصبية الأحياء، وتدخل معك في جامعة المباينة للعناصر الصماء، وإذا طرحت نفسك في ملتقى هذه التيارات المتعارضة التي لا تفتأ تسري إليك من اليمين والشمال، ومن الماضي والحاضر، ومن الموت والحياة، ومن الجهر والخفاء، ومن حقائق الحسن وأحلام الخيال، فأين أنت هنالك من عالمك هذا المسخر الموبوء بصغائره وضلالاته؟ أين أنت من تكاليفه المذلة وهمومه الوضيعة

وشواغله الفارغة؟ لا أين يا صاح! إنك ها هنا في حمى الآلهة وجوار الخلود وباحات الحرية التي يعرفها سكان «الأولمب» وأبناء البقاء، فاعلم علمًا لا شك فيه أنك في بقعة لا تقاس بخطوط الطول والعرض ولا نظير لها إلا القليل من بقاع هذه الدنيا.

هنالك صخرة «موفي» إحدى الصخرتين اللتين حدثنا هيرودوت أن إله النيل يسكن بينهما،[٢] وأنه يفجر النيل من ثم شعبتين؛ فتجري إحداهما إلى مصر في الشمال، وتجري الأخرى إلى النوبة في الجنوب، هنالك تجلس على هذه الصخرة التي لم يغير منها القدم، وتستقبل الغرب إلى جزيرة «أبو»[٣] فتلقاك بدنيا من عالم التاريخ لا تحدها النفس، والطرف يحدها في نظرتين، تلقاك بعشرين عصرًا أو تزيد محشودة في رقعة واحدة من الأرض، هياكل طوطميس وآمون حوتب وفرعون موسى ورمسيس والإسكندر الصغير وطراجان وغيرهم من أول منهم وثان وثالث ورابع إلى آخر حلقات الملوك الذين استووا على عروش مصر، وتزلفوا إلى العابدين والمعبودين بتمريد المعابد وتشييد الصروح، بنوها جبالًا من جبال، فأقاموها بعضها على أنقاض بعض، وسلوا القديم منها لتدعيم الجديد، وزفوها كلها قرابين من سادة مصر إلى إله واحد؛ إلى «خينوم» إله الشلال أو الحمل الوديع المسجى بالجزيرة في أكفان الذهب وتوابيت الملوك، وما أدري كيف جعلوه حملًا وديعًا وهو رب ذلك الشلال الذي يزأر زئير الأسود ويهدر بالليل والنهار هدير الرعود؟ فلعلهم نظروا إلى فعله ولم ينظروا إلى قوله، وسمعوا منه نجي البركة والرخاء، ولم يسمعوا نذير الهلكة والبلاء؟

وعلى مقربة من تلك المعابد بئر المقياس القديم، مقياسها الذي كان كهنتها يهبطون إليه كل صباح ليقدروا ماء النهر بالقيراط على أهل مصر، ولينتظروا على حافته عشر ما تنبت الأرض من حب وفاكهة حقًّا خالصًا مكتوبًا في رقاب الناس لإلههم الرحيم، والمقياس باق إلى هذه الساعة لمن شاء أن يستطلع حال النهر من وفاء ونقص، وغلة الأرض من خصب ومحل، ولكن لا تجبى لخينوم اليوم حبة واحدة مما ينبت الوادي المريع، ولا تندى عليه قطرة واحدة من جبين الفلاح الصابر المطيع.

[٢] واسم الصخرة الأخرى «كروفي»، وقد روى هيرودوت هذه الرواية نقلًا عن عامل من عمال الحكومة المصريين.

[٣] أي الفيل، وهو اسم الجزيرة بالمصرية القديمة.

وعلى خطوات من ذلك المقياس بئر أخرى لا تقل عن بئر المقياس خطرًا، ولا تقصر عنها عراقة وأثرًا، تلك هي على عهدة الراوين بئر «أراتوسين» التي اهتدى منها إلى قياس محيط الأرض وأدرك على قاب لمحة فيها ما لا يدركه الآخرون بغير طواف الأعوام والشهور، وعرف قبل المسيح بقرنين ما أيده العلم بعد المسيح بقرون، وكأني أنظر الساعة إلى جانب البئر فأرى ذلك الشيخ المنكود منكبًّا على عمله جالسًا في شمس الشتاء كعادته، قد أقبل من شاطئ البحر إلى أقصى الصعيد حتى استقر به المطاف في جزيرة الفيل، فجلس يتشرق في ضحها، ويستمد الحرارة لجسده الهزيل من أشعتها، ويحدق في السماء تارةً، ويطرق إلى الأرض تارةً أخرى، فيعلم أن التصعيد لا يغني عن التصويب، وأن قرار الجب الغائر غير بعيد عن قبة الفلك الرفيع، ولكن ماذا أفاده ذاك؟ لم تخبره النجوم بنصيبه المخبوء من الشقاء، وهي التي خبرته بكثير من الأنباء، وقضى الله أن يفجعه في عينيه فعاف الحياة وكره الظلام وهو رسول النور، وأبى إلا أن يبخع نفسه صبرًا، وأن يؤثر بطن الأرض على ظهره الذي لا يريه شمسًا، ولا يطلع فوقه بدرًا، ولو أنذرت النجوم أحدًا بقدره لأنذرت تينك العينين اللتين طالما أرعتهما محاسنها، وكشفت لهما مواطنها، وبرزت لهما من خدورها، ورمقتهما في رواحها وبكورها.

وربما كان على قيد أذرع من ذلك المكان مجلس لجوفينال الشاعر الروماني الهجاء، مجلس لا ينسيه رومة عاصمة الدنيا يومئذ، ولا يسليه عن مغانيها وغوانيها، ومنهن كان أصل بلائه وعلة شقائه! نفته الاستطالة على إحداهن فرمت به إلى هذه الديار، فراح يصب غضبه على أهلها، ويهزأ بأربابها وأديانها، وينقم على الدنيا ومن فيها ويقول كما قال ابن الرومي بعد ذلك بمئات السنين:

لم يخلق الدمع لامرئ عبثًا الله أدرى بلوعة الحزن

وكذلك يقول من مضى ومن سيمضي على هذه الأرض إلى يوم الوقت المعلوم، وتعلو بنظرك قليلًا فيرتفع لك في أحضان الجبل الغربي دير سمعان المهدم ومعقل المسيحية في زمانها الأقدم، فيخشع بصرك وتسمو إلى السماء نفسك، وأي شيء تراه هو أولى بالخشوع وأدنى إلى السماء من وقار العبادة يجلله وقار الخراب، فويل للإنسان إن كان لا يعصمه من الدنيا إلا ذلك السفح، ولا يصيب الأمن إلا حيث تعوي الذئاب، ولا يجد الله إلا حيث لا يجد شيئًا سواه.

وتنحدر ببصرك شمالًا فإذا منازل للموت وأي منازل؟ منازل لم يعمل فيها الحديد كأنها هيكل سليمان جلبها في الصخر من كان لهم بأس أصلب من الصخر، وعزم أمضى من الحديد، وملك هيهات منه ملك سليمان، ثم ناموا فيها بين الرمال والأمواج على مقربة من أسرة ملكهم ومرتاع لهوهم، مستودعيها رمائم أجسادهم منتظري يوم معادهم مترقبي طلعة «كا»[٤] من الغرب لتجديد ميلادهم، أولم يسأموا هذه الأجساد التي أبلتها الأيام وأبلوها في مطامع لا تبلى وجهاد لا ينتهي حتى يعود كما بدأ؟

وربما طرق سمعك وأنت جالس في مكانك أذان المسجد الذي إلى يمينك، أو ناقوس الكنيسة التي من ورائك، فتسمع في هذا الصوت الناطق صدى هاتيك الهياكل الصامتة، وتلقي نفسك في عالم حافل من القداسة لا يفرغ منه موقع نظرة لغير العظيم الجسيم من الذكريات والخواطر.

ثم ماذا؟ ثم فندق الشلال الكبير، وما أغربه في ذلك المكان، وما أبعد النقلة بينه وبين تلك المعاهد! فندق الصاخبين اللاعبين من سائحي أوروبا وسائحاتها، والملاذ الرحيب لمرضى النفوس والأبدان من أبناء هذه المدنية وبناتها، فندق الشلال الذي قال فيه بييرلوتي متهكمًا حانقًا: «... ولكن إدارة كوك آندصن التي يعلم العالم أجمع أنها إدارة مجلوة بصقال الشعر قد عالجت أن تحيي ذكرى الشلال بإطلاق اسمه على فندق ذي خمس مئات من الحجرات، فقام هذا الفندق، بفضل مساعيها، قبالة تلك الصخور التي أخرست اليوم وطالما زمجر عليها النيل في غابر القرون، فندق الشلال! هذا لعمرك قمين أن يعيد إليك ذلك الخيال، أليس كذلك؟ بلى ويلذ لك أن تقرأه على رأس الصحيفة في ورق الخطابات!»

ولكن، نعم فلا بد من «ولكن» في كثير من الأحيان، ولا سيما حين لا يجديك سواها، ولا يغني عنك أن لا تقولها.

ولكن هل الفندق من غرابة الموقع في هذا المكان بحيث يراه العائبون الحانقون؟ وهل الصلة بينه وبين هذه الأكناف مقطوعة من كل طريق؟ أليس أول ما يخطر لك ويهجس في نفسك ساعة تنظر إلى تلك الخرائب المتراكبة والدول المتعاقبة، أن الدنيا مفر لا مقر، وأنها فندق لا يزال أناس فيه في محل آخرين، وزائرون على آثار زائرين؟ فإن

[٤] هي الروح عند قدماء المصريين.

كان هذا شأنها وتلك تقلبات أدوارها، فليقم هذا الفندق الصغير في موضعه ذاك مثالًا آخر للفندق الكبير، وليكن على هذه العدوة طرفًا جديدًا لذلك الطرف القديم، ومقياسًا لشوط الزمان بين ما كان وما يكون، وليرنا كيف تتداول الأيام وتتصرف المقادير وتأتي أمم بعد أمم حتى يجوز أن يرى مثل هذا البناء لمثل هؤلاء البناة في مثل هذا المكان، وليبق إلى الحين المقدور حتى يجيء غدًا من يجيء فيقول كما يقال اليوم في آثار من مضوا وانقضوا: كان هنا فندق وكانت هنا صخور.

وتلتفت إلى «الجنينة» التي طال إعراضك عنها، فتلقاك بصنف آخر من الروعة، وتزحف عليك بجحفل آخر من الخواطر، كل شجرة كائن حي، كل شجرة فرع ناتئ من صميم القدرة التي أنشأت الحياة.

وإن الإنسان ليحار في أصل الحياة من أين أقبلت وإلى أين تذهب، وإن العقول لتختلف فيمن أبدع وصور وفيمن قضى وقدر، ولكنك إذا جلست في حديقة زاكية ونظرت إلى روح النمو الحي تتحرك في جثمان من الجذوع والأغصان والأوراق، فثق أنك جالس إلى جانب القدرة التي نمتك وأنشأتك وبين يديها مبدؤك ومآبك، وثق أنك وارد على ينبوع الحياة الأزلي، فبينك وبين الموات المطلق ملايين الملايين من دورات الفلك المسماة بالسنين.

ويخيل إليك وأنت ذاهب الفكر بين هذه المظاهر البارزة للحياة، وهذه المحاضر العامرة بالأرواح أن لكل نابتة تترنح أمامك خبرًا إليك، وكلمة تهمس بها في أذنك، يخيل إليك أنها تدري أنها تهم بأن تبوح أنها تومئ إلى سر قديم موغل في القدم والخفاء، ويلج بك هذا الشعور حتى ليضيق صدرك، وحتى لتهم بأن تصيح: ما بالها لا تتقدم؟ ما بالها لا تنطق؟ أو ما بالي لا أفهم ما تقول؟

وكثيرًا ما كنت أسأل نفسي حين أنصت إلى تلك الكلمة المهموسة وذلك السر الموعود، ثم أنظر إلى معابد الأديان المحدقة بي من الشرق والغرب والشمال والجنوب: أيعبد الله في مكان خير من هذا المكان؟ أليس الله أقرب قريب من حيث تنبت الحياة ويحيا النبات؟ فلماذا لا يعبد الناس ربهم في المروج والبساتين؟ ولماذا يبنون الجدران ليسبحوا باسم الله، ولا يغرسون الشجر ليسبحوا باسمه؟

وأوشك أن أخطئ وأعدل، أو أن أعذر وأعلل، ولكني أعود فأعرف للأوائل فضل حكمتهم وحسن درايتهم ودقة تمييزهم بين خفايا القلوب ووساوس الضمائر، أعرف أن الإنسان يقف في الحدائق بين يدي الحياة، ولكنه ينبغي أن يقف في المعابد بين يدي الخلود، وفيم يفكر الإنسان بين يدي الخلود؟ في الفناء لا في الحياة، في الحياة التي

تبقى حين يفنى كل حي، في شيء أكبر من الحياة الفانية، في شيء هو الحياة الدائمة الشاملة، لا الحياة المبتورة المضمحلة، فالمرء يفكر في زوال حياته حين يقف بين يدي الحياة الخالدة، وينبغي أن يكون ما حوله على نسق مما في نفسه حين يقف هذا الموقف الرهيب، والمصريون كانوا أعرف الناس بمراسم العبادة حين شادوا معابدهم على ذلك النظام وضربوا حولها بحجاب من الوحشة والظلام، والعبادة والموت قريبان، فإن كان لا بد من عبادة الله حيث تنبت الحياة ويحيا النبات، فليكن ذلك في غابة من تلك الغابات المهجورة النائية التي تفنى الأمم وهي قائمة على سوقها بين الأرض والسماء.

على أنني ربما أعود فأقول: أليست الزهرة الناضرة أصدق رمز لحياة الأرض وخلودها، وأوجزها مثال لزوال الحياة وتجديدها؟

على معبد إيزيس

أبناء هذا الوادي أبناء أعياد وأفراح، سراع الوثوب إلى الطرب، خفاف النفوس إلى الجذل، بارقة السعادة تستطيرهم، وبشاشة العيش تسكر ألبابهم وتميد بأعطافهم، لا يحتاجون من الدنيا إلى كثير مسرة ولا يكلفونها العزيز من الرضا، ولا العظيم من الحبرة، وإنما حسبها أن تليح لهم بطرف السرور فيهرعوا إلى غايته القصوى، وكفاهم منها أن تنقر لهم على الدف فيخرقوا الطبل ويسبقوا النغم إلى نشوة الرقص، فعلى الدنيا الإذن والإباحة — لا زيادة — وعليهم هم بقية العرس كله!

يظهر لك هذا الخلق من أخلاقهم في كل مكان، في الطرقات حيث ينفق البائع سلعته بالغناء، ويقصر العابر طريقه بالترنم والمكاء،[1] وفي المصانع حيث تختلج الكواهل بأثقالها، أو في السجون حيث يختلط هتافها بصليل أغلالها، وظهر لي ذلك — بل ذكرته — ونحن على عدوة النيل بإزاء جزيرة بيلاق[2] في ملأ من رواد تلك الجزيرة الذين يؤمونها من أقطار العالم في كل شتاء، وكانت الزوارق تنقل وسقًا بعد وسق من الأصحاب والصواحب، وكانت النواتية يهزجون ويهللون ويحدون زوارقهم فتنساب — كأنما تسمع حداءهم — في رفق وهينة وانشراح، وكان الجو كله صفوًا وبشرًا وابتهاجا؛ الشمس الضاحكة، والموج المصفق، والهواء المرح، والزوارق اللاعبة على أكف الماء، والنواتية في آخر هذه الجوقة الكونية يصيحون ويهتفون ويطبلون ويجذفون، فمن

[1] الصفير.

[2] أي جزيرة أنس الوجود، والكلمة مصرية قديمة من «با» بمعنى جزيرة، و«لك» بمعنى الطرف في قول بعضهم، فيكون المعنى جزيرة الطرف.

رآهم في هذه الضجة لم يشك لحظة في أنهم أبناء أولئك الأجداد البهاليل الذين غلب عليهم غزل الحياة، فغلبوا عبادة إيزيس «الربة الأنثى» على كل عبادة في الإقليم.

وكنا كلما اقترب الموكب الضاحك من جيرة المعبد، بدا لنا منه منظر عجب، ها هنا شعب يطير حول السرور طيران الفراش حول النور، وها هنا معابد تسكن فيها حركات النفس وتركد فيها نسمات الحياة، وهذه المعابد نقيض ذلك الشعب وعلى خلاف سمته وسنته ومن واد غير واديه الذي يهيم فيه، فكيف مع هذا كانت معابده التي يذكر فيها ربه، ويعكس عليها ظل العالم في نظره، ويشكر لديها ما يلقاه من أمور دنياه وحظوظ حياته؟ أليس هذا من التناقض الحقيق بالعجب؟ أليس هذا الشعب المستبشر قد كان أولى بغير هذه المعابد الكاسفة الواجمة؟

أما التناقض فلا شك أنه ملحوظ لكل ناظر، ولكن في ظاهر الأمر لا في باطنه، فالحقيقة التي يهتدي إليها المتأمل أن هذه المعابد خُلقت لهذا الشعب، وأن هذه الجهامة لازمة لتلك الطلاقة، وأن الشعب الذي يملك حسه السرور ويسهل استخفافه للطرب وانتقاله إلى المجانة، ليس يصلح له معبد فيه أثر من الطرب والبهجة، وليس ينقله من عالم اللهو إلى العالم الإلهي منظر عليه مسحة من الطلاوة والبشاشة، فلا بد له إذن من جهامة تخيم حوله على كل شيء حتى يثوب إلى مقام الخشوع والضراعة، ولا بد أن ينسى كل ما يذكره بالهزل والخفة ساعة يغشى محراب العبادة، كالطفل اللعوب لا تعلمه أن يهابك ويتحامى التأديب منك باللعب معه والتطلق في كلامك له، وإنما يتعلم ذلك بالاحتجاز والجد أو بالقطوب والجفوة.

من مثل هذا جاءت الصرامة البادية على معابد المصريين، وتطرقت الشدة إلى شعائرهم الدينية، وبلغ من حاجتهم أو من رغبتهم فيما يذكر بالحزن ساعة الصفو والرغد أنهم كانوا إذا اجتمعوا في ولائمهم وظهر السرور على وجوههم وأخذوا في الرقص والمعاقرة وأمعنوا في القصف والمسامرة، خرج عليهم العبيد بصورة جثة محنطة في ناووسها فمروا بها بين الموائد وعرضوها على الضيوف والندماء؛ لينظروا إليها ويعتبروا بها ويذكروا مصير ما هم فيه من نعيم زائل ولذة عاجلة.

ولا يفوتنا أن نقول: إن المصري إذا سر فإنما يملك السرور حسه ولا يغمر نفسه، فهو لا يألف السرور الصامت القرير ولا يعرف إلا التهليل والابتهاج، أو السكون والخواء، فلا تسر نفسه وجسمه ساكن، ولا يسكن جسمه وأمامه محرك للسرور أو مذكر به، وكيف يطيق من كان هذا طبعه أن يجمع بين التعبد وشيء من بوادر الصفو وبشائر

الحياة في أماكن عبادته ومناسك دينه؟ ثم إنك إن أردت أن ترد المصري إلى طبعه وترى حقيقة المناسبة بينه وبين معابده، فانظر إليه حين يفرغ من سروره الذي يستحوذ على حواسه ويستخف أعضاء جسمه، فإنك تراه واجمًا مقفر النفس بادي الظلمة هامد العاطفة، ويذكرك أول شيء بالمعبد المصري القديم الذي نستغربه ونعجب أن يكون محل صلاته وباب دنياه الآخرة، فإذا هو هو فيما يغيم على ظاهره من الكآبة والخوف، ويرين على باطنه من الظلام والتسليم.

ولنعلم أن المعبد المصري في العصور الأولى هو قرين المقبرة، وصنو الموت، ودهليز العالم الأخير، ثم لنعلم بعد أن الموت عند قدماء المصريين هو هجعة الحس إلى حين، وراحة الجسم إلى أجل، ثم تعود الروح إلى هذا الجسد الأول كما كانت قبل بعثها من عالم الأموات.

ومرادنا بذلك أن نقول: إن الجسد جزء من الإنسان لم يكن يستغني عنه في هذه الحياة ولا فيما بعدها، ولا يجوز أن يهمل في حالة من الحالات أبدًا، فما كانت تعرف للنفس حياة بغير هذا الجسد، ولا كان يفهم لها سكون أو حركة بغير سكون الجسد أو حركته، فإذا أرادوا أن يحملوا النفس على الخشوع والتطامن، فسبيلهم أن يتقدموا إلى ذلك باستئسار الحس وإحاطة الأعضاء بما يكف من نشاطها، ويغل من حراكها، وينسيها أبرأ مرخصات الحياة، وأبعد موحيات الطرب، وأن يدخلوا العابد المصلي في برزخ بين الحياة والموت، وجسر بين الدار والقبر، وما ذاك إلا الهيكل القديم كما بناه المصريون لأنفسهم، أو كما بنته لهم الطبيعة التي لا تخطئ لها هندسة، ولو بنت بأيدي الخاطئين.

في جزيرة بيلاق نماذج شتى لهذه المعابد، بل هي كلها على هذا النموذج ما خلا استثناءً واحدًا غريبًا بين جميع آثار مصر، وهو «الجوسق»، أو سرير فرعون، أو معبد طراجان، الذي لم يتم بناؤه ولن يتم أبدًا.

هذا الجوسق مزيج من الفن الإغريقي والفن المصري، يغلب فيه الأول على الثاني، أو لعله يظهر كذلك لمن يراه؛ لأنه لم يزل ناقصًا من الوجهة المصرية، فلم تسور حوله الأسوار، ولم تنقش عليه النقوش، ولم يصبغ بصبغة من الدين تلحقه بطريقة المصريين، فقام في تلك الجزيرة الفريدة المعزولة فريدًا معزولًا قليل المجامل والمناجي بين أطلالها المخربة ومحاريبها المحجبة، يخيل إليك وأنت تنظر إليه أنه قد تنحى جانبًا من بينها

ليخلو بنفسه، ويستبيح لقلبه المشوق ما لا يباح في شرع رفقته، وقد يجول في روعك وأنت تدنو منه وتدور حوله أنه كان ينتظر زيارتك ويكسر الجفن نحوك، وكأنما لقيت منه تحية التهليل جوابًا وصادفت عنده ارتياحًا، أما المعابد الأخرى فقد وقعت منها التحية على صخرة لا تلين ووقفت مشيحة لا تسخو بإشارة، ولا تحفل لك بمقدم!

يقول روبرت هايشنز في كتابه سحر مصر وهو يذكر الجوسق: «ما ذهبت إلى الجزيرة إلا بدر لخاطري اسم الشاعر شلي ولا أدري لم؟ فليس لدي من سبب خاص أجمع به بين شلي وبيلاق، ولكني كلما نظرت إلى تلك الملاحة النسيمية المفاضة على الصخر، وذلك الهندام الرشيق والجمال الشاحب الشجي الذي لا يخلو من رونق الربيع الندي ولمحاته النرجسية وسحره البهيج، وكلما لمحت تلك الطلاوة الإغريقية التي امتدت بها يد يونان الصناع من «أتيكا»» إلى النوبة ذكرت شلي، نعم ذكرت شلي الفتى الذي غاص في البركة الصافية وغاص ثم غاص حتى خيل إلى الواقفين بالشط أنه غاب مغيب الأبد عن شمس النهار، شلي الشاعر المفعم بسكرة النغم الذي كان هو نفسه مثالًا حيًّا لما تغنى به من الحنين المجهول إلى شيء وراء الأفق، بعيد من فلك الحزن.»

والذين عرفوا شلي من زوار هذه الجزيرة يعرفون صدق هذه المقارنة، ولا يستغربون المشابهة بين الشاعر الحالم وسرير فرعون!

وخرجت من بيتي صبيحة ذلك اليوم في جو من ذكريات التاريخ، وقرأت ليلتها أوصافًا لما سأراه في كتابات المؤرخين من مختلف العصور، وانحدرت على درج الزمان من «سترابو» إلى كمال ولوتي وهايشنز، وكلهم — إلا واحدًا أو اثنين منهم — قد عبروا الباب وقطعوا المرحلة وحلوا بساحة الماضي التي حلت بها أعمال تلك الأطلال.

وخير ما يصنع الإنسان حين يعتزم الورود على بقايا عصر مضى، أن يستملي وصفها ممن شهدوها ثم زالوا عنها وخلفوا ما كتبوا فيها أثرًا بعد عين، فإنه حينئذ يرى الأثر مضاعفًا، ويستقطر منه روح القدم خالصًا، ويبني لنفسه إلى جانب ما يشهد بعينه أثرًا ثانيًا، بل آثارًا كثارًا، يقول: هذا بناء باق فأين اليوم بناته؟ ثم يثني فيقول: وهؤلاء واصفون شهدوه وعجبوا منه واستهولوا ما بينهم وبينه من القدم فأين هم الآن؟ فيدرك غور هذا القرار ويتقصى مسافة هذا العالم ويشتف صبابة العبرة منه، ويستمتع في لحظة بخير ما في هذا الموقف من عبرة غالية، وهو أن يعيش كما يعيش الخالدون في عدة أزمان.

وصعدنا إلى قمة الحرم الذي كانت أرضه حرامًا على غير الكهان والخدم، صعدنا إلى القمة الناجية في وسط اللجة الطامية، ونظرنا إلى المكان الذي كنا نرى فيه الجزيرة ومعابدها، فإذا هو كله تحت الماء؛ تحت الماء حجر التلاوة ومحاريب الصلاة، تحت الماء معبد إيزيس، ومبعث أوزيريس، ومولد هوروس، ومجمع الأرباب الذي ضم ثمانية وأربعين إلهًا في صعيد واحد، تحت الماء ما أنجب الفن، ورفعت القدرة، وخلقت الروح، وأثل العلم، وصان الزمان من ميراث عهد بعيد، تحت الماء سر مطوي ما كان بالعلن يوم أن كان فوق الماء، وتحت الماء صور شتى للنيل وهو يبسط يديه بالهدايا والأرزاق، غابت هذه أيضًا تحت الماء وحل النيل الحي في أماكنها، فاستغنى عن الصور والرموز ...!

وأيقنا ونحن نقلب الطرف بين الماء والسماء أننا نشهد حشرجة إله غريق يلفظ الروح في غير عنف ولا وجل، فزاد المكان شجوًا على شجو، وكاد يطغى الحزن على الشمس الضاحكة والموج الراقص والهواء المراح، فيدرجها كلها في كفن من الوجوم، ولكن الترجمان جزاه الله وسامحه أنقذ الناس وقام يصفق بيديه لأصحابه السائحين، فالتفوا إليه وتحلقوا حوله وأنصتوا إليه يصغون إلى قصته التي ألقاها في هذا المكان خمسين مرة أو ستين، وأعاد وكرر وأطال وأوجز وأصاب وأخطأ وأضحك وأبكى إلى أن قال بأبلغ ما يستطيع من الأسى: «وهذه خاتمة هذا التاريخ الطويل!»

وكان معي على قمة البرج شيخ نمسوي عرفته في الطريق فقال لي: «إنك مصري فلا شك يحزنك هذا الختام الأليم، ويعز عليك هذا المجد الآفل.»

قلت: لا شك ولكن ما الحيلة؟ وأشرت إلى الخزان الذي جنى هذه الجناية، ثم أردت أن أريه وجه التأسي الذي أراه، فقلت له مستضحكًا: أو ليس للنيل كل ما قرب المصريون من القرابين، وضحوا به من الضحايا؟ فهنيئًا إذًا للنيل، هنيئًا للنيل «السعيد!» هذا القربان الجديد.

توت عنخ آمون ينتقم![1]

جاءتنا أخبار انتقام الملك توت من أوروبا لا من مصر، وبالغ العيافون والمتكهنون في التخويف من صولة مليكنا النازل عن عرشه الثاوي في غيابة رمسه الذي تركه وزراؤه وتفرق عنه جنده، وضاع في التراب كل ما كان في أيام ملكه من عدة وسطوة، فإذا هو بعد ثلاثة آلاف سنة ونيف من موته أقوى مما كان حيًّا، وإذا هو البعوضة التي قتلت كارنارفون، والطاعون الذي طعن جاي جولد، والسكتة التي أودت بعالم الأشعة المشهور، والوسواس الذي داخل حفار «بيبان الملوك» فصيره ضحكة للعالمين، وحدثونا عن كثير غير ذلك مما نزل بناقلي الجثث وفاتحي قبور الموتى من الطوفانات والحرائق والنكبات والبوائق، فإذا الفراعنة أعجوبة من العجائب لا هم من الآدميين، ولا هم من الآلهة الأقدمين؛ لأنهم قوم يملكون في عالم الموت ما لم يملكوه في عالم الحياة، ويسخرون الطبيعة من حضيض الحفائر والقبور وما كان لهم عليها من سلطان وهم على عروشهم يصرفون الأمر بالسحر والبأس والحيلة أجمعين!

وقال حكيم هندي: إن الفراعنة يبطشون بطراق قبورهم هذه البطشات بقوة «اليوجا» التي ركبها الله في الجهاز العصبي وجعلها وديعة فيه تدخر وتخزن بعد هلاك صاحبها بآلاف السنين، ونعى على الأوروبيين جهلهم بهذه القوة واجتراءهم على غصبها وهم عزل من قوة مثلها لما بهم من فقر في الروح واضطراب في الأعصاب.

[1] البلاغ ٣ مارس سنة ١٩٢٤.

فما هذا اليوجا وما هذا البطش الذي يزعمونه لأرواح الفراعنة، وماذا وراء هذه الميتات من الأسرار، وهل لها من علة غير ما نعرف من علل الموت الجاري على جميع الناس؟

أما الرأي الصحيح فيما نعتقد فهو أن موت هؤلاء ومن سبقهم من المنقبين في الآثار لا يختلف عن موت الآخرين في شيء، وليس في كل ما رووا عنه من الحوادث التي من هذا القبيل حادثة واحدة تخرج بنا عن سنن الطبيعة، وتلجئنا إلى سبب من عالم السحر والطلاسم، فما أخذ علماء الآثار وطلابها عهدًا عن الموت أن لا يقترب منهم وهم يشتغلون بالحفر والتنقيب حتى يقال — إذا ماتوا وهم يحفرون وينقبون: إن الذي أصابهم موت غريب، ليس كالموت الدارج المعروف، ولا كان الذين قضوا منهم كل من قضى من بني آدم في مصر وأوروبا من الباحثين والمنقبين حتى يقال: إن التنقيب في الآثار هو وحده جريمة يُعاقب عليها بالهلاك، وأما غيره من التنقيبات، فحلال مباح لا خوف فيه ولا عقاب، فلا حاجة إلى الفروض والأوهام وليس في الأمر من خفاء ولا غرابة، ولو أننا حصرنا الوفيات في الدنيا من لدن عرف قبر «توت عنخ آمون» إلى اليوم، لأمكننا أن نستخرج منها أوهامًا كثيرة ونعزز بها أو ببعضها فروضًا لا تخطر الآن على البال، ولسقنا منها أدلة على أشياء أوضح وأقرب إلى الإقناع واسترعاء النظر مما يُساق عن صرعى الملك توت وغيره من الموتى المتهمين بجنايات القتل وسلب العقل والكياسة!

ولكن يجب أن نفهم مع هذا أن الذين يبحثون هذه المباحث ويخوضون في هذه المجاهل، ليسوا على بكرة أبيهم من البله الغافلين، أو من الدجالين المنافقين. لا! ليس كل أولئك ممن يقولون ما لا يعتقدون، أو ممن يعتقدون اعتقادهم جزافًا، ويختلقون الأوهام اختلاقًا، فإن منهم الفضلاء الذين لا شك في طهارة نفوسهم ورجاحة عقلوهم، ومنهم العلماء الذين تبنى على تحقيقاتهم في العلوم قواعد لا يعتريها الوهن، ونتائج تلمسها الأيدي، واختراعات تتداولها كل يوم، ولا يعزب عن بالنا أن الميدان الذي يحومون في نواحيه ميدان واسع رغيب لا يقبل الحصر، ولا يخضع للحتم والتحكم، وليس من المستطاع إيصاده آخر الدهر في وجوه المغامرين من طلب المعرفة؛ لأنه ميدان السؤال عن اللغز الأكبر لغز الإنسان والكون، فلا النفي الجازم فيه بمأمون، ولا اليقين الحق فيه بميسور، ولا التعب الذي ينال الضاربين في أرجائه بضائع، وقصاراك بين يديه أن تطيل الصبر وتمنع التحيز، وتوقن أن هناك شيئًا يبحث عنه، وأن الوسائل على ذلك الشيء كثيرة لا تزال تعالج وتهذب حتى تتهيأ للغاية ويتيسر الفصل بها بين الزيف والصحيح.

والعلم نعم المذهب لهذه المباحث، فهو سيفيدها ولا يضرها ويزيد الرغبة في استكناهها ولا ينقصها، ولقد استفادت إلى الآن فوائد جمة من تقدم التاريخ وحده فضلًا عن تقدم العلوم الطبيعية وتوافر مواد المقارنات بين اللغات والأديان، فقد كان طلاب علم الغيب وأسرار القوى الطبيعية في القرون الوسطى يحسبون أن الأقدمين قد عرفوا من كنه الغيوب ما لم نعرف، واخترقوا الحجب ووصلوا إلى خالق الكون بالذات، فاستمدوا منه القوة على قلب النواميس وتسخير العناصر وتغيير مجرى الحوادث بحروف يتلونها وصلوات يرتلونها، فأصبحوا بذلك من أصحاب الخوارق والمعجزات، وجعلوا الكشف فنًّا يدرسه المريدون، والتأله رياضة يمارسها التلاميذ، وكان أصحاب هذه الدعوات إذا سئلوا أين ذهبت هذه الأسرار والكرامات قالوا: هي في أسفار الهنود القدماء، أو أدراج الهياكل المصرية، أو مأثورات الفرس والكلدان وأمم أخرى من القرون البائدة، وزعموا أن بين الأحياء من ورث هذه العلوم عن أهلها وضن بها على غير مستحقيها، فلما ظهرت أسرار الهند ومصر وفارس والعراق القديم واحدة بعد أخرى، وفسرت كتبهم وعرفت عقائدهم وبان للناس عجزهم عن سبر الحقائق وحيرتهم التي تشبه حيرتنا في أصول المسائل وإقرارهم بالجهل على أنفسهم، بغت الدعاة بتلك الدعوة القديمة وبهتوا وعظم عليهم الأمر فتضعضعوا، لكنهم كابروا ولم يذعنوا للخيبة بعد ما تأصل في نفوسهم ورسخ في أخلادهم من الآمال والعقائد، فجعلوا يتأولون الكلام ويحيلون على الأمم العريقة في القدم التي لا تزال مشهورة بالسحر والعبادة، ثم استقروا بعلوم الغيب ومعجزات الرياضة الروحية في بلاد التبت وحصروا ميراثها في الموبذان الأعظم أو «اللاما» ومن اجتباهم من أتباعه، وكان هذا عزاءهم، وظل كذلك إلى أن فتح الإنجليز بلاد التبت واجتاحتها حملة صغيرة من جيش الهند منذ عشرين سنة، فاندك هذا الملجأ الأخير وانكشف للناس دخيلة السحر المزعوم، قال أحد هؤلاء المؤمنين بالسحر القديم للشاعر البلجيكي الكبير موريس مترلنك: «إن هؤلاء القوم لا يدرون ما يصنعون! إنهم يستهدفون لبلاء لا قبل لهم به … وسيجدون أمامهم الحول الذي يسحق مائة ألف رجل وفيل كما يسحق الفأر الميت، وستكون أمور لم تسمع بها أذن بشر ولن يستطيعوا وصولًا إلى ذلك البيت الأمين.»

ثم انظر ماذا حدث بعد هذا الإنذار كما ورد في كتاب مترلنك «السر الأكبر» قال:

> … وبعد مفاوضات سياسية طويلة وضح منها عجز الصينيين وغباؤهم وسخف عقولهم وسوء نيتهم، وأسفرت عن حيل صبيانية من جانب زمرة الموابذة وأخلفت فيهم الظنون أيما إخلاف، تقدمت كتيبة الكرنل يونجهسباند

— ومعظمها من قبائل السيخ والجوركا — لافتتاح البلاد، وكان على المهاجمين في تلك البلاد الكالحة فوق تلك السفوح المكللة بالثلوج بين تلك البطاح القاحلة الخراب أن يقتحموا مصاعب لا تُطاق ويجتازوا دروبًا ضيقة يكفي لصد المغيرين عليها ثلة من المقاتلة لو وجدت من يحسن قيادتها، فمضت الكتيبة تلقاها جماعات من جنود الموبذان الأعظم على جانب عظيم من الشجاعة، ولكن تنقصهم الدربة والمهارة، وكانوا على أشد ما يكون من الغيرة والحمية الدينية التي بثها فيهم الكهان بما قرءوا عليهم من الدعوات وحاطوهم به من الصلوات، ولكن لا سلاح لهم غير البنادق العتيقة والمدافع الرديئة، ثم اقتربت الكتيبة الإنجليزية من «الحسا» فراح الموابذة القانطون يصبون عليها لعناتهم خمسة أيام متواليات ويرمونها بقذائف الصلوات، ويبتهلون إلى الله أن ينصرهم على المغيرين والله لا يُجيب، وفي اليوم التاسع من شهر أغسطس دخل الكرنل يونجهسباند عاصمة التبت عنوة، واحتل قدس الأقداس بيت الله المطهر وكعبة الحبر الأعظم «البوتالا». أما الناسوت الثالث عشر للذات الإلهية والحبر الأعظم للديانة البوذية والأب الروحي لستمائة مليون من الأرواح البشرية فماذا صنع؟ فر من بيته المطهر في جبن مخجل وعجلة مخزية.

ولم تكن بلاد التبت أول بلاد فتحها الغرباء فاعتدوا على شعائرها وأباحوا ذمارها وسخروا من آلهتها وكهانها، فإن ما حدث في التبت قد حدث مثله مرارًا، في مصر والهند وفلسطين، بل في كل بلاد قديمة أو حديثة، فما سمعنا أن قوة من تلك القوى الخفية شمرت للنضح عن أوطانها والثأر ممن أهانوا أحياءها، وأقلقوا مضاجع أمواتها، وأضعفوا اليقين بأربابها، أو سمعنا من هذه الأقاويل ما لا يقبله عقل، ولا يقوم على صحته برهان، فإن كانت القوى التي يقولون عنها تغار على قبر أعظم من غيرتها على قطر كامل بكل ما فيه من قبور ومدائن ومن موتى وأحياء، فذلك آخر يحتاج إلى تفسير.

أما اليوجا التي ذكرها الحكيم الهندي فمعناها الاتصال — أي اتصال الذات الشخصية بالذات الكونية — وهي مظهر قوة الخلق في الإنسان، وهذه إحدى قواه الثلاث في عرف المتصوفة المحدثين؛ وهي قوة الإرادة، وقوة المعرفة، وقوة الخلق أو العمل.

والمتصوفة يقولون: إن الفكر الإنساني — وهو نفحة من الفكر الإلهي — قادر على أن يحصر نفسه في غرض من الأغراض، فيخلق لصاحبه القدرة أو الملكة التي يريدها،

وفي وسع الإنسان بممارسة «اليوجا» أو الاتصال أي بالرياضة الروحية أن يذكر ما مر به في آلاف السنين الأولى ويستعيد أعماره الكثيرة على هذه الأرض، فيشرف على الماضي كله، ويذكر ما لا يذكره الذين حجبتهم عن الحقائق كثافة المادة، ذلك أن الإنسان يعيش على هذه الأرض مرارًا ويموت مرارًا، والروح الإلهية فيه باقية تخلع ثوبًا وتلبس ثوبًا أوسع منه كلما ارتقت درجة بعد درجة في معارج الاستكمال، فهي كالطفل الذي يبدل الأثواب حينًا بعد حين كلما طال جسمه وقصر عنه ثوبه، ولا يزال الإنسان في ولادة وحياة وموت حتى يصل بواسطة «كارما» أي الفعل والانفعال المستمرين في أدوار الحياة المتسلسلة إلى مرتبة الكمال الروحي، فلا تعود به حاجة إلى التجسد ولن يضيره أو يتسلط عليه حكم الجسد إذا هو لبسه بعد ذلك باختياره؛ لأنه قد نسخ آية المادية وصفى المادة التي أعطيها، فاستصفى منها قوة روحية على قدره، وأبطل ما فيها من القيود المعرقلة لحركات الروح.

والمتصوفة يذهبون إلى أبعد من هذا كثيرًا في وصف العوالم التي يجوز بها الإنسان والأجساد التي يلبسها وينضيها، ويسهبون في بيان الحكمة المقصودة من هذا التناسخ الذي تجرب به روحه في حلقات الخلق مبتدئة بالمادة الغليظة، ومنتهية بالذات الإلهية، وأقوى ما يوجه إليهم من الاعتراض على أقوالهم في هذا الموضوع سؤال من يسألونهم: كيف يؤثر الروح في الجسم، أو كيف يؤثر الجسم في الروح وكلاهما من جوهر غير جوهر الآخر؟ أيؤثر الروح في الجسم أم يؤثر الجسم في الروح، أم لا يؤثر أحدهما في الآخر؟ فإن كان نعم فبماذا وكيف؟ وإن كان لا فما جدوى هذا الامتزاج المضني الذي هو منتهٍ — لا محالة — إلى افتراق يذر كلا منهما على ما كان عليه قبل الامتزاج؟ على أن أسئلة هؤلاء السائلين لا تصلح إلا للاعتراض على الذين يعتقدون أن المادة غير الروح في العنصر، أما الذين يقولون: إن الروح والمادة من عنصر واحد على كيفيات متغايرة ودرجات متفاوتة كتفاوت الكثافة والحركة في الأجسام، فليس عليهم من بأس من ذلك الاعتراض.

ولكننا نمسك عن الاسترسال ونحيل القارئ على كتبهم ومجلاتهم التي نشطت في هذه الأيام وتكاثر المقبلون على مطالعتها والتأمل فيها بعد الحرب الكبرى، ونجتزئ بأن نقول: إن أمرًا واحدًا من هذه الأمور لا نشك فيه البتة، وهو أن الإنسان ابن هذا الكون باطنه وظاهره على السواء، فلن يكون اتصاله به مقصورًا على الحواس الظاهرة، ولا على العقل الذي يستقي علمه منها، ولن يكون كل علمه محدودًا بما يرد عليه من الخارج؛

لأنه هو أيضًا جزء من الكون الظاهر والباطن، وفيه من أصول حقائق الخلق مثل ما في ذلك الكون، فهو قادر على أن يعرف من الحقائق فوق ما يعرف بالحس، وهذه القدرة التي لا توجد في الناس كلهم بمقدار واحد هي التي يسميها فلاسفة ما وراء الطبيعة «علم الكينونة» أو «الأنتولوجي» أي علم ما هو كائن بذاته Ontology.

والإنسان مستودع قوى لا علم لنا الآن إلا بالقليل منها، وناهيك بقوة الجهاز العصبي التي نشهد منها العجائب في هذه الأيام ويُحكى لنا عن أصحابها من قراءة الأفكار ونقل الإحساسات وضبط وظائف الجسد ما يدهش العقول، وما هي هذه القوة؟ سمها كهرباء، أو سمها سحرًا، أو سمها وحيًا وإلهامًا، فأنت وما تشاء، ولكن كن على يقين أن العلم لا يعرف من كنه الكهرباء أكثر مما يعرف من كنه السحر والوحي والإلهام، وإنك لن تنتهي في هذه المعضلة الأبدية من استفهام إلا إلى استفهام.

ويقول المتصوفة لمن يُنكر عليهم الحس الباطن احتجاجًا بما يعرض له من الخطأ والإيهام أحيانًا: ألا تضل العين؟ ألا تغلط الأذن؟ أفننكر إذن وجود البصر والسمع؛ لأن أداة الحس بهما تخطئ في بعض الأحايين، أو في أكثر الأحايين، والحق أن الخطأ جدير بهذه المعضلة الكبرى؛ فإنها أكبر من أن يُطلب فيها صواب كصواب النحل في هندسة خلاياه، والعنكبوت في نسج خيوطه، والنمل في تنظيم بيوته، والإنسان في تصفيف أرقامه! إن الكون لا حد له ولا مقياس له من خارجه، فليعذر الباحث الذي لا يهاب سره ولا يجبن عن مجاهله، وليكن في قلوبنا وعقولنا أمجد فخرًا وأشرف قدرًا ممن يقول: لا يعنيني، وهو لا يعرف ما يعنيه.

في معرض الصور[1]

لو قلنا: إن الحياة بغير الروح الفنية عبث لما قلنا شيئًا جديدًا عند الذين خبروا الفنون وتذوقوا معاني الحياة، وعرفوا ولو شيئًا قليلًا مما يحب منها وما تستحق أن تعشقها النفوس من أجله، ولكننا نغرب غاية الإغراب في رأي أولئك الذين يعيشون في الدنيا ولا يشعرون، أو يوجدون ولا يعيشون، ممن لهم أبصار ولكن لا ينظرون بها، ولهم آذان ولكن لا يسمعون بها، ولهم قلوب ولكن لا يفقهون بها، ولهم كل ما للناس من حظوظ العيش ومشاهد الدنيا ولكنهم كالغرباء عنها أو كالمحجوبين من النظر إليها بحجاب من تلك الحجب السحرية التي يروون في الأساطير أنها تسلب الناظر نظره فلا يرى ما تحت عينيه، ولا يتناول ما بين يديه، فإن هؤلاء الناس يحسبون الفنون الجميلة نافلة من النوافل التي تغتفر إن شئت، كما تغتفر بعض الملاهي التي فيها لبعض الناس لذة، ولكن الشيء الذي لا يُعقل عندهم ولا هو قابل لأن يعقل أن تكون هذه الفنون شيئًا ذا خطر في حياة أمة ناهضة!

والحقيقة أن الإنسان لا يحيا الحياة الكاملة، إلا إذا أشبع حسه مما يحدق به، وملأ نفسه من تصور ما تقع عليه الحواس، هذه هي الحياة؛ وهذه أيضًا هي الروح الفنية التي يحرمها كثيرون وهم قادرون على إيقاظها في نفوسهم لو أتيحت لهم الفرصة الهادية.

[1] من مقال نشر في البلاغ يوم الاثنين ١٧ مارس سنة ١٩٢٤.

وليس من الممكن أن يُخلق الناس كافة على مشرب واحد في حب الفن والإعجاب به والالتفات إلى المظاهر الفنية من هذه الحياة، ولكن ليس من البعيد الصعب على التذليل أن يراضوا بالتربية والمران حتى يعتادوا النظر إلى الحياة بهذه العين، فينالوا من محاسنها وعجائبها القسط الذي تسعه نفوسهم وقرائحهم، ويزول عنهم ذلك الاعتقاد القديم الملائم لعصور الظلم والإكراه الذي كان يخيل إليهم هذه الدنيا كأنها سجن لا فكاك منه، إلا بإذن من سجانه، فهم يصبرون عليه ويعتذرون من حبهم له، ولا يخطر لهم أن الأولى بالاعتذار هو اجتواؤهم لذلك السجن وجهلهم بما فيه من سرور يمسكهم بلا قيد لو أفلتوا من تلك القيود، فالآن وقد شغفنا بالحرية، وأغلينا اسمها، وجعلنا الهتاف لها تكبيرة جديدة في جهادنا، لا يجمل بنا أن تكون هذه نظرتنا إلى الدنيا، وأن يكون الإكراه أساس علاقتنا بها، وإنما الذي يجمل بنا أن نفهمه أن قيود الضرورة هي مسبار ما في النفوس من جوهر الحرية الصحيحة، كما أن القيود التي تثقل بها أعضاء البهلوان الماهر هي مسبار مهارته وقدرته على الخطران والوثب واللعب، أما الوسيلة التي نفهم بها هذه الحقيقة النفيسة، فهي الفن الجميل أو الملكة التي يدرك بها الفن الجميل، فانظر إلى بيت الشعر وتصرف الشاعر فيه! إنه مثل حق لما ينبغي أن تكون عليه الحياة بين قوانين الضرورة وحرية الجمال، فهو قيود شتى من وزن وقافية واطراد وانسجام، غير أن الشاعر يعرب عن طلاقة نفس لا حد لها حين يخطر بين كل هذه السدود خطرة اللعب، ويطفر من فوقها طفرة النشاط، ويطير بالخيال في عالم لا قائمة فيه للعقبات والعراقيل، وهكذا فلتكن وعلى هذا المعنى فلنفهم ضروراتها وقوانينها، فما الضرورات والقوانين إلا القالب الذي تحصر فيه الحياة عند صبها وصياغتها ليكون لها حيز محدود في هذا الوجود، ولتسلم من العدم المطلق الذي تصير بها الفوضى إليه، وإلا فتصور عالمًا لا موانع فيه ولا أثقال، ثم انظر ماذا لعله يكون؟ إنه لا يكون إلا فضاءً بغير فاصل، أو هيولى بغير تكوين.

وسبيلنا بعد إذ عرفنا هذا، أن نرزح بقيود الحياة ونخضع لها، أو أن نحملها معنا ونتعلم الجري بها، كأنها لا تعوقنا عن مرامنا، فأما إن رزحنا بها وخضعنا لها، فقد جعلنا القيد هو الغرض والغاية، ونسينا بذلك غرض الحياة الأسمى وغايتها القصوى، وأما إن جنحنا إلى الأخرى، فلنعم أن عصا السحر التي تلمس قيود الضرورة فتردها للنفس حلية تزدان بها وتومئ إلى الوقر الجاثم فإذا هو مطية يخف بها الخاطر إلى أبعد أجوائه، هي ملكة الفن الجميل.

والمظنون بين الأكثرين من الناس أن الفنون الجميلة عمل عقيم خال من المنافع المحسوسة، وما نشأ هذا الظن إلا عن جهل بمصادر الأعمال ودوافع الحركة في النفوس، أما الذي تثبته المشاهدة وتؤيده الخبرة، فهو أن العامل لا يجود عمله ولا يحذق في صناعته، إلا بقدر ما عنده من براعة الحس والتصور التي هي جزء من براعة الفن الجميل، فلا صناعة ولا تجارة ولا زراعة ولا علم ولا عمل من أعمال هذه الحياة يمكن أن يتم على الوجه الأمثل في يد صانع لا ذوق في سليقته للجمال، ولا قدرة له على تناول الأشياء كما تتناولها يد الفنان، وقد كنت أقرأ منذ أيام فصلًا عن «التلون الواقي في الحيوانات» للعالم الإنجليزي راي لانكستر، فوجدته يشكر للمصور الأمريكي «أبوت ثاير» يدًا على العلم أسداها إلى علماء التاريخ الطبيعي بما نبههم إليه من طبائع التلوين والتظليل والتوافق بين الألوان في بعض الطيور، فقلت في نفسي: كم من أمثال هذه الحقائق كان يسرع للعلماء ظهورها لو رُزقوا من حذاقة العين الفنية ما رزقه «أبوت ثاير» وزملاؤه في كل فن جميل، وكم من دقائق في الصناعات النافعة كانت تبرز للمخترعين لو طبعوا على دقة الحس التي طُبع عليها رجال الفنون! على أن فضل الملكة الفنية على كل فرع من فروع العلوم والصناعات أوضح من أن يزيده الإيضاح.

الصحائف

سطور ومقالات وخطب كتبتها الآنسة «مي» ونشر الجانب الأكبر منها في الصحف والمجلات بمصر وسورية، ثم جمعت في مجلد واحد فهو هذا الكتاب الموسوم باسم الصحائف.

والآنسة «مي» كاتبة مطبوعة، ولك أن تسألني كيف تعرف ذلك؟ فأقول لك: إن علامة الكاتب المطبوع أن يكتب ما يُوافق طبعه غير متوخ فيه المحاكاة لغيره، وهذا هو شأن الآنسة «مي» في جميع ما تكتب، فإن كنت من المولعين بالتعريفات، وأردت أن تضع لها تعريفًا مانعًا كما يقول المناطقة ليظهر لك التطابق بين الكاتبة وما تكتب من هذا التعريف، فاعلم أن «مي هي آنسة شرقية سورية المنبت تعيش في مصر، ذكية الفؤاد، مهذبة الفكر، مطلعة على آداب الغرب، لطيفة الشعور، عليمة بسنة الحياة»، ثم احفظ هذا التعريف وافتح أي كتاب من كتبها على أي صفحة من صفحاته عند أي سطر من سطوره لا تجد إلا ما يُطابق تعريفك ويُوافق القول المنتظر ممن يكون على هذه الصفة، ولعمري إنها لطريقة طريفة في تمييز الكاتبين! ولكن للآنسة «مي» الفضل في إيحائها إلى الذهن لوضوح مواهبها وظهور خصائصها بين كتاب كثيرين لن تستطيع لأكثرهم تعريفًا لو جهدت غاية الجهد.

ومن الكاتبات من يلبسن عليك الأمر إذا قرأت لهن، فيخيل إليك من روح كتابتهن أنها كتابة رجال لا كتابة نساء؛ أو أنها قد تنسب إلى جنس من الجنسين بلا فارق في النسبتين، أما الآنسة «مي» فبنت جنسها البارة بمواهبه، وهي مثل صالح من أحسن أمثلته، وعنوان عال من أصدق عناوينه.

فالرجال والنساء يفترقون في أشياء، ويلتقون في أشياء، ولكنك إذا أردت أن تفرق الجنسين وتخص كلا منهما بأخص صفاته، فالراجح أن تكون صفة الرجال العامة

الجهاد وعدده، وصفة النساء العامة العطف وما يناسبه، فهذا العطف هو أخص ما خصت به كاتبتنا النابغة، وأبين ما يبين لك من جملة آرائها في الناس والكتب والأفكار، وهو النعمة التي تسبغها على كل ما تتناوله من الموضوعات وتطرقه من المباحث فتلفها في شملة حية وثيرة من الرفق والسماحة، فلا عصبية ولا خصومة ولا إلحاح في رأي من الآراء، بل هنالك غصن الزيتون مرفوع للجميع، وراية السلام مرفرفة في كل مكان، والمخالف له من التحية والحظوة مثل ما للموافق أو هي ابتسامة واحدة يظفر بها المخطئ كما يظفر بها المصيب؛ لأن للمخطئ حقًّا في أن يخطئ، كما أن للمصيب الحق في أن يُصيب؛ ولهذا ترى الآنسة تفسح للقديم مكانه، وتعزل للجمود حصته، ولو أنها تعطيك بما تكتب قدوة ناطقة باختيار الجديد واطِّراح الجمود.

وهي تشفق على القديم من معول الهدم فتقول لنا: إن الهدم في عالم المعنى جهد لا تلجئ إليه الضرورة؛ لأنك «في عالم المحسوس تهدم أولًا ثم تشيد، أما في عالم المعنى فالهدم يتم إذا شئت وأنت تبني» ونحن نقرأ لها هذا الرأي ونرى مصداقه من خلال أقوالها، فلا نعجب من إشفاقها هذا على القديم؛ لأنه لون من ألوان عطفها، ولا ننكر عليها كراهة الغبار الذي تثيره المعاول، ونفورها من الجلبة التي تصك بها الآذان.

بهذه الروح الرءوم جعلت «مي» مباحثها كلها سمرًا مؤنسًا، وصيرت الدنيا كلها غرفة استقبال لا يصادف فيها الحس ما يصدمه ويزعجه، أو هي صورتها متحفًا جميلًا منضودًا لا تخلو زاوية من زواياه من لباقة الفن وجودة الصنعة، فإن كان للمنظر من مناظر الدنيا حسنه ورواؤه ففيهما الكفاية، وعليهما مزيد من مهارة التنسيق وبراعة التركيب تجود به الآنسة من عندها، وإن لم يكن له هذا النصيب من الحسن والرواء، فلن يحرم في المتحف المكان الممهد ولا الإطار المحلى، ولكنه ينالهما وعليهما مزيد من مهارة التنسيق وبراعة الترتيب أيضًا؛ غطاء موشى ثمين!

وكن من شئت من أصحاب الآراء الشديدة أو الرفيقة، الشاذة أو المطردة، السابقة أو المتخلفة، ثم اقرأ كتابة الآنسة «مي» لا تجد فيها ما يغضبك، أو تظن أنه مناقضة مصوبة إليك في هوى نفسك ومنزع فكرك، وليكن لك رأيك في أسلوب الكتابة أو نمط التفكير أو صيغة التعبير، فما من كاتب إلا وللناس في أسلوبه وتفكيره وصيغ تعبيره آراء لا تتفق، أما الإنسان في «مي» — ذلك الكائن الشاعر الكامن وراء الكاتب منها والمفكر والمعبر — فلا يسع الآراء المتفرقة إلا أن تتفق فيه وتصافحه مصافحة السلام والكرامة.

قرأت فيما قرأت من هذه الصحائف مقالة «الدكتور شميل شاعر» فتبسمت وأنا أقرؤها؛ لأنني تذكرت نكتة للمرحوم صبري باشا روتها الآنسة لنا في صدد الكلام على شعر الدكتور شميل، ومعرض النكتة أن الطبيب والشاعر اجتمعا مرة في مجلسها الزاهر الذي تستقبل فيه الزائرين كل ثلاثاء، وتجري فيه المساجلة الممتعة في الأدب والعلم والفكاهة، فجعل الطبيب ينشد الشاعر من شعره الإلحادي الذي يعرفه قراء المعاطس وهذا ساكت كالمصغي المتجلد لا يبدي رأيًا حتى فرغ الطبيب من إنشاده وسأله ما قولك؟ فالتفت صبري باشا كأنه قد أدى كل ما عليه من صبر وقال له: «هذا كفر أم شعر؟ فإن زعمته كفرًا فهو كفر بلا مراء، أما أنه شعر فلا يا صاحبي! لا.» ولا تسل عن سخط الدكتور ورطانته الأعجمية بعد هذا الجواب!

ولكني قرأت فيما روته الآنسة من نظم الشميل شعرًا هو شعر ليس بالكفر، لا كذلك الكفر الذي ليس بالشعر، فعلمت أنه قد ظلم شاعريته كما ظلم سائر الشعراء؛ لأن من يستطيع أن يقول من بعض نظمه:

حبذا زهر الربى من	كل صاف ومخضب
مثل فجر مستطير	أو كأفق قد تلهب
يتهادى في نسيم	كتهادي الطفل يلعب
والندى من فوقه حير	ان كالدمع تصعَّب
قلق مما يعاني	قلق القلب المعذب

من يستطيع أن يضرب على هذا الوتر ولو مرة واحدة في حياته، قد كان قادرًا ولا شك أن يعيد النغمة مرارًا، وأن يكون أشعر مما كان لو راض قريحته على معاني الشعر وعباراته؛ لولا شدة تعصبه للعلم.

ولقد كان الدكتور يقول بالحرف: «فضونا من غلبتكم يا أدباتية، يا أولاد الكلب!» وتقول الآنسة مي: «كان للأدباء أن يسألوه: قلمك يقول: إننا أبناء القرد وصوتك يقول: إننا أبناء الكلب فأي الوجيهين جدنا؟» وما برحت حتى ثأرت منه للشعراء واستطاعت أن تقول: إنه هو مثلهم شاعر؟

إلا أنها بالغت في الأخذ بالثأر فجعلته فيلسوفًا أيضًا، و«الدكتور شميل لا يريد أن يُلقب بهذا اللقب العظيم وينفي الفلسفة عن نفسه بحدة تكاد تكون غضبًا، فهو فيلسوف على رغم منه» أما أنا فلا أحب أن أمضي في الانتقام إلى هذا الحد، ولا أريد أن

يظهر لنا موليير آخر فيجعل الدكتور بطلًا جديدًا في رواية يكون عنوانها «فيلسوف على الرغم منه» كرواية «الطبيب على رغم منه»! وأتشفع لطبيبنا عند الآنسة فأبرئه من تهمة الفلسفة كما برأ نفسه منها، وكيف يكون فيلسوفًا من يرى أن مذهب دارون قد فض مغالق الوجود، وأبطل الحدس في ألغازه ومسائله، ونقض ما تقدم وما تأخر من مذاهب الفلاسفة، وقطع بحكمه الفاصل قول كل خطيب؟ على أنني لست أرحم من الآنسة «مي» كما أريد أن أزعم؛ لأنني سأقول: إن الدكتور شميل متدين! نعم متدين شديد التدين بدليل حماسته في الإلحاد واشتغاله به طول حياته، ولا يكون الإلحاد شغلًا شاغلًا وحماسة متقدة إلا إذا مازجته روح الدين؛ أو كانت فيه على الأقل أثارة منه.

وقرأت مقالة «ميكلانجلو» مجدد المدرسة الأثينية التي كانت «غايتها إظهار الجسد الإنساني فأتت بأعظم التماثيل، وكان إتقانها المتناهي أس عظمتها الفنية» فهي التي أنعشت الفنون بعد أن سرى المسخ إليها فآضت سقيمة موهونة في أيام الاضمحلال، وصار المثل الأعلى للجمال مشوبًا باصفرار الداء وهزال الضعف، ودرج المصورون على ذلك حتى كانت أيام النهضة فجددت مدرسة فلورنسا من شباب الفن المحتضر، وظهرت تماثيل ميكلانجلو «تمثل القدرة والعزم على أبدع منوال، وترسم الشجاعة وقوة الإرادة وعلو الهمة، ولكأنك أمام تماثيل هذا الجبار تستحضر وجوه الأبطال من البشر المتقدمين يوم كانوا يهبطون من أعالي الجبال فيقضون على أعدائهم بلطمة ويخنقون الأسود دعابة في أحضانهم، فإذا كانت أثينا الوطن الأول للجمال، وكانت شجرة الفن قد خيمت أول مرة تحت سمائها الصافية — كما قال هيبوليت تاين — فإن أمتن دوحة من تلك الشجرة امتدت إلى فلورنسا وأورقت فيها، وكان ميكلانجلو أكبر وأبدع زهرة على أفنانها.»

ولا شك أن الأثينيين هم أقدم أساتذة الجمال وأول من هدى إلى محاسن الجسم الإنساني ومثل النماذج البديعة في جمال الرجولة والأنوثة، وهم رسل «الصور والشكل» في عالم الفنون، بل في عالم السياسة والفلسفة، وفي كل وجه من وجوه الحياة، حتى كاد العالم أجمع يكون في نظرهم تمثيلًا وفرجة، وكاد النظر إلى صور الجمال يكون همهم الأول من الحياة السياسية والاجتماعية بلا اكتراث لفوائدها وضروراتها، وكانوا يجربون النظام بعد النظام، ويرفعون الزعيم بعد الزعيم، ولا يصبرون عليهم إلا ريث أن يستنفدوا منهم كل ما فيهم من المنظر والفرجة، فإذا فتر منظر النظام من تلك الأنظمة

ألغوه أو بدلوه، وإذا فرغ الزعيم من تمثيل دوره وسكنت الحواس التي هاجها بحركاته نفوه أو قتلوه، فكان حكم الطرد «الأوستراسزم» هو التصفيقة التي يصرفون بها كل زعيم طالت وقفته على المسرح ولو كان من أقدر الساسة وأنفعهم لبلده، وكان أذكى هؤلاء الزعماء من يلهيهم باللعب أو يشغلهم بالحروب عن إطالة النظر إليه واستشعار الملالة من مقامه.

ولم تتجرد فلسفة اليونان من هذه الفتنة «بالصورة والشكل» كما قلنا آنفًا، فقد كان فيلسوفهم المطبوع «أفلاطون» يقول بالفكرة والقالب أي بأن هذا العالم المرئي من أعلاه إلى أسفله إن هو إلا الصور والقوالب التي تتخذها الأفكار الإلهية للظهور في عالم المادة، وعلى هذا النحو يجب أن نفهم سر افتتان الأثينيين بالأشكال المحسوسة وجمال الأجساد، فإنهم ما هاموا بها وأحبوها مطاوعة للمادية الغليظة وانغماسًا في لذات الحس المحدود، ولكنهم كانوا يحبونها ويتذوقونها ويعجبون بها، كأنها تعبيرات محسوسة لما وراءها من معاني الحياة وحركات الحرية وأسرار الجمال.

فليت لنا من رجال الفن في مصر من ينهضون بنا نهضة كنهضة «ميكلانجلو» فيعلمونا معاني الجسد الإنساني، ويريحونا من هذا الجمال المسترخي الذي يقدر بالشحم واللحم ويوزن بالقنطار!

وقد أجملت الآنسة «مي» وصف العصر الذي عاشت فيه مدام دي سيفنيه فقالت: إنه عصر: «ما من هم لأهله إلا ثرثرة الأندية وحوادث الاجتماع والرتب العسكرية والحفلات الراقصة والأعياد والأزياء وما نحوها.» فأحسنت الإجمال، ولا سيما في وصف الأندية الاجتماعية و«الصالونات» بالثرثرة، ولكنها أحبت أن تصف بعض هذه الأندية «بالذوق السليم» وزادت على ذلك أن جعلته «هيكل الذوق السليم» ونسبت إليه أثرًا جليلًا في آداب الفرنسيين، وهنا نفترق.

أمجالس عباد الأزياء وعابداتها ورواد الثرثرة ورائداتها يكون منها أثر جليل في آداب أمة من الأمم؟ هذا ما لا يتفق ولم يتفق في غرب ولا شرق، وأحسب أن وباء التأنق الذي فشا في الآداب الفرنسية بعد عصر مدام سيفنيه، وأوشك أن يقضي على كل ذوق سليم في الشعر والنثر، ما كان مبعثه إلا من تلك الأندية اللاغطة التي لا باعث لها ولا قائد غير الغرور والتبرج فيما يبدو من زينة الجسوم والعقول، والآنسة الفاضلة تقول عن أحد هذه الأندية: إن مدام دي سيفنيه تعلمت هناك «التأنق الذي عم فيما بعد حتى

اقتبسته نساء فرنسا فدعين المتصنعات أو المتأنقات، وقد بقي تاريخهن مدونًا في رواية هزلية شهيرة لموليير ...» فإن كان لأندية ذلك العصر وما بعده أثر حسن في الآداب، فتلك الرواية الباقية من قلم موليير كل أثره الحسن، ولكنه أثر لا يحسب للأندية فضله ولا يعود عليها ثناؤه!

وربما شاع في أندية الثرثرة والأزياء ذلك الذوق الناعم الذي يحسن فهم الجمال المصنوع، ويجعل جمال الطبيعة كله من طرازه، ويطالب الحياة بأن تجري على رسم الخياطين وباعة الأقمشة فيما تزوق من بدائعه، أما الذوق المطبوع الحي الذي لا يحفل بالعرف ولا يعبأ بالأوضاع المتقلبة والتقاليد التافهة، فإنه يختنق في جو التصنع ولا ينمو، ويفسد ولا يصلح، ويثقل كاهله بسفساف الأمور وصغائر المطالب، ولا ينطلق في سبيله.

إن الله — على ما نعلم — لم يأذن لأحد من هؤلاء الناس الذين تجمعهم الثرثرة والفضول وتشغلهم أحاديث المجانة والتحذلق أن يكون عقلًا خلاقًا في شيء ذي بال! فإن أذن لهم بشيء فهو الاستمتاع بالجمال الذي يخلقه سواهم، ثم هم لا يستمتعون حتى بهذا الجمال المستعار إلا أن يكون زيًّا من الأزياء وموضوعًا للقيل والقال وبابًا من أبواب اللهو والهذر، وقد لاحظ سان بيف أن أكثر ما أنتجته الآداب الفرنسية في عصر الأندية كان من قبيل الرسائل والتراجم التي يكتبها أصحابها لأنفسهم؛ لأنها وسيلة من وسائل التحدث عن النفس وحب الظهور، وهو جامعة تلك الأندية التي نظمت عقدها وقربت بين أعضائها، ومحور الاجتماعات الذي كانت تدور عليه أحاديثها وشجونها.

ولسنا ننكر أن آحادًا من فحول الأدباء الفرنسيين حضروا هذه المجالس أيامًا وتذاكروا فيها أحاديث الفلسفة والآداب لمامًا، ولكنهم قاربوها ولم ينغمسوا فيها ومروا بها ولم يقفوا عليها، وأراد الله بهؤلاء خيرًا، فكان حضورهم لها في بداية ظهورها وقبل أن تتمكن رذيلة الحذلقة من زوارها، ولم يطل مع هذا اختلاطهم بأهلها إلا ريث أن شغلوا عنها، ولولا ذلك لمسختهم غثاثاتها وصغائرها وخسرهم الأدب الفرنسي، كما خسر الذين تلوهم من المتحذلقين والثراثرة.

وفي مقالة الآنسة على كتاب «المواكب» يظهر لنا قلب الكاتبة المطبوعة، وعقلها الذكي، ونفسها النسوية تغذوها الرياضة الفلسفية، فإذا هي منكرة للتمرد، تأبى إلا الإيمان بالامتثال والاستسلام، وترى ورأيها الحق أن التمرد أول خطوة في مضمار الحرية

الصحيحة، ولكنها خطوة لها ما بعدها، ومنزلة تؤدي إلى ما فوقها، وهي «الدرجة الابتدائية من سلم الحكمة حيث يتعلم المرء الجرأة والخروج على ما يعذبه.»

فالتمرد في أغلب الأحيان حكمة رخيصة سهلة المأخذ لا يحوج تحصيلها إلى عناء، ولا يعجزك أن تشتريها من أول دكان يصادفك في سوق التجارب، أَوَليس الجنين المولود أستاذ المتمردين حين ينزل إلى الدنيا صارخًا شاكيًا؟ وما أسهل الحنق على الدنيا وأكثر أسبابه الميسورة لجميع الناس في جميع الأعمال والمزاولات؟ فما تلقى من أحد لا يشكو وإن تنوعت الأسباب، ولا تكاد ترى من فرق بين أعظم الشاكين وأصغرهم إلا في عدد الآهات أو «كمية» أسباب الشكوى! فلا يغرنك الصياح والصخب من المتمردين فهو القسط المشترك المشاع بين جميع الناس، وإنما عليك أن تسأل عن علة هذا الصياح والصخب: أهو خلاف يفضه رجل الشرطة بمحضر مختصر، أم ذاك خلاف يحتاج إلى قدر آخر يتولى أزمة الدنيا ليصلح من شأنها، أم هو خلاف لا يحتاج إلى رجل شرطة ولا إلى قدر آخر، وإنما يحتاج من الصائح الصاخب إلى نظر يرى الدنيا على هيئة غير هيئتها الماثلة لعيانه القريب، ويعلم من أين تكون عظيمة مفرحة، كما علم من أين كانت حقيرة مؤلمة، ويفهم من أي جانب هو يشارك فيها القدرة الخالقة المسيطرة التي تعمل لنفسها كما فهم من أي جانب يشارك المخلوقات الفانية المسخرة التي تعمل لغاية لا تدركها، فقد يريحك من أكثر هؤلاء المتمردين أن تدعو لهم بشرطي أو كمامة أو تأخذ بأيديهم فتقيمهم على أرجلهم بدلًا من قيامهم على رءوسهم!

أما الذي يستحق أكبر العطف وأعظم الإجلال من جماعة المتمردين، فهو ذلك الذي يرى عظمة الدنيا حياله ويمسها بأشعة بصره، ثم تحول الحوائل السخيفة بينه وبين استجلائها ويقف له ثعبانها بمرصد دون كنوزها، ويكون بينه وبينها كما بين الظامئ التائه، وبين السراب وهي هي البحر الطامي الذي يعب منه الشارب عبا لو خلي ما بينهما من العقبات والسدود، فهذا هو المتمرد الذي يستحق منك إصغاءك وعطفك، هذا المتفائل الذي يرى في الحياة خيرًا زاخرًا وجمالًا ساحرًا وعلوًّا عظيمًا، لا ذاك المتشائم الذي يبغضها ويبرم بها ولا يرى فيها إلا الشر واللؤم والصغر والاختلال، أو يتوهم وجود الشر في موضع الخير، ويحلم بالخير حيث لا شيء إلا الصدى والخواء.

ولكن المتمرد المتفائل الذي يعرف للحياة قدرها، لا تكون خلاصة فلسفته في الحياة أن يسأل كما سأل صاحب المواكب: «ما بالي هنا يا إله الأرواح الضائعة الذي هو ضائع بين الآلهة؟» نعم لا يسأل هذا السؤال من سريرة نفسه؛ لأنه يعلم في قرارة تلك السريرة

لِمَ هو هنا، ويستغرب أن لا يكون هنا، ولا يستطيع أن يتخيل نفسه منفصلًا عن هذا الكون الذي هو ملكه وجزء من كيانه، وإنما سؤاله الحقيق به: «ما بالي لم أكن هنا قبل الآن، وما لي لا أكون هنا في كل آن، ومن هو أولى مني بأن يكون هنا؟» ولا يفلت منه ذلك السؤال القائل إلا حين يطغى عليه ألم الجسد قسرًا، كما تفلت الصرخة من فم المحترق، أما النفس الحية فيه فلا ينبغي لها أن تسأل جحدًا عن مكانها من الحياة؛ إذ من ذا الذي يجيب صاحب الدار إذا هو سأل ما بالي مقيمًا في كسر داري؟ وما أجدر الإله المسئول أن لا يجيب عن ذلك السؤال الضائع بين الأسئلة؟!

على أنني لا أحب الاستسلام المطلق، كما لا أحب التمرد المطلق، وقوام الأمرين في نظري أن تجعل من القانون حرية، ومن القيود حلية، ومن الثورة نظامًا، ومن الواجب شوقًا وفرحًا، ومن «الكاوس» أو الهيولى عالمًا مقسمًا وفلكًا دائرًا، فهذا هو المثل الأعلى في الحياة، وهذا هو لب لباب فنها الإلهي الذي يلتقي فيه — كما يلتقي في فنوننا — قيد الوزن وفرح اللعب، ويتعانق على يديه الخيال الشارد والقافية المحبوسة، وتلك هي سنة الله في خلق هذا الكون الذي جعلت قوانينه مهرًا لحريته وسببًا للشعور به، فقام على هذا النظام وسطًا بين العدمين؛ عدم الفوضى وعدم الجور الأعمى، وربما وافق قولي هذا قول الكاتبة النابغة في بعض سطورها: «قضبان النوافذ في السجن تنقلب أوتار قيثارة لمن يعرف أن ينبت في الجماد حياة.»

ومن الاتفاق المستحسن أن تتجاور في هاته المجموعة مقالتان عن كاتبين متشابهين؛ أحدهما شرقي والآخر غربي، أما الأول فهو ولي الدين يكن، وأما الثاني فهو بييرلوتي، فما أوفق هذا الاتفاق وما أشبه ولي الدين بلوتي في المواهب والأخلاق!

وأحسب أن هذه المصادفة ستمكن القارئ من أن يعرف ما لم تقله الآنسة في ولي الدين بما قالته في لوتي، أو سيعرف الآنسة نفسها ما كانت تقوله في ولي الدين لولا مجاملة الصداقة ونظرة الرفق والمسامحة، فإن ما يقال في هذا يصح أن يقال في ذاك مع شيء قليل من التنقيح، وكلاهما ضحية من ضحايا السآمة الدائمة والقنوط الأنيق والعقلية العصبية، فأنت لا تغير إلا أحرفًا قليلة من الجملة التالية لو أسندتها إلى ولي الدين، وذاك إذ تقول الآنسة في لوتي: إنه «ضجر ملول يضرب ببراعة فائقة على وتر شديد الإحساس من أوتار النفس الإنسانية، وترى السآمة واليأس وبطلان العمل والجهاد والشك في كل عاطفة وكل إيمان وكل إخلاص، ويسوغ لنفسه كل شيء ليتسلى ويلهو،

ونحن في حاجة إلى إهمال هذا الوتر المفني للقوة، نحن في حاجة إلى إهماله وتحريك أوتار النشاط والتجدد والأمل وحب الحياة؛ لأنها الحياة.» فحبذا لو قرأ المتسائمون (بالسين لا بالشين) من شبابنا هذا الحكم من كاتبة فاضلة على فلسفة السآمة وبدعة اللطافة المنهوكة الذابلة؛ ليعلموا أنها خلة لا تليق بالرجال ولا بالنساء.

ثم تأذن لنا الآنسة بعد هذا أن نقول: إننا لم نر شيئًا من التنكيت فيما روته من نوادر ولي الدين، فمن ذلك قولها إنه كان: «للأشياء عنده مقارنات غريبة، رأى يومًا خط المرحوم شميل، وكانت رداءة خط الدكتور مشهورة، فوضع ولي الدين بك أصبعه على أحد الحروف قائلًا تعجبني هذه الألف؛ لأنها تشبه النبوت.» ويحق للآنسة أن ترى غرابة في هذا التشبيه، فلعلها لا تعلم أن تشبيه الألف بالنبوت أشيع تشبيه على ألسنة العامة من المصريين، وأن فقيه الكتب يقول للطفل وهو بادئ بتعليمه الأبجدية «اكتب الألف مثل نبوت أبيك!» وعلى هذا النمط نكات ولي الدين الأخرى، بل لا أذكر أنني قرأت له في كتاباته أو سمعت من نوادره ما يُسمى نكتة مبتكرة.

ولكنني لا أحب أن يُفهم من قولي هذا أنني أبخس الكاتب قدره وأجهل محاسنه، فإن له ولزملائه في المزاج والأسلوب لمحاسن شتى نرجو أن تتاح لنا فرصة الكتابة عليها في مقام آخر، كما أني أعرف للرجل كل عذره في أسلوب تفكيره، ولا أستطيع أن أتصور كيف لا يكون سائمًا قليل الصبر كثير التفزز من يكون مثل ولي الدين، ومن يلقى مثل ما لقيه من عنت الحوادث وإلحاح الخطوب والأسقام.

أما إسماعيل صبري فرأي الآنسة فيه أصدق الآراء ونظرتها إلى شعره منصفة له وللحقيقة، فهو كما تقول: «ينبوع صغير بلوري المياه عذبها، ينبوع يرشح له البيت والبيتين والثلاثة الأبيات، وينتظم مرة أخرى تسلسله المكرر اللماع الملون، على أنه غير فياض لا يدهش بروعته ولا يرهب بجلاله، إنما يجذب بحسنه المأنوس، ويرضي ببساطته وجلائه، ويدخل الطرب على النفس الطروب برقة عواطفه وسلاسة ألفاظه وإتقان نظمه، وهل ألطف من الينبوع الصغير في تدفقه الموزون بلا تهور؟ وهل أقرب منه إلى إرواء الظماء؟»

فصفاء الديباجة ودقة السبك هما آية هذا الشاعر الذي بلغ حد الكمال في بابه، وما كان على شاعر أن يبلغ فوق الكمال أو يطالب بالتبريز في غير بابه، وكأن نفسه المطمئنة — رحمه الله — ما كانت تلمح في هذا الكون الرحب شيئًا يروع ويدهش أو يصعب تناوله في البيت والأبيات والمقطوعة الطلية الصغيرة من الشعر الرائق المصقول، فإذا اضطره حادث من الحوادث الكبر إلى مفارقة السكينة والوداعة ونبهته أهوال الحياة ووعورتها كما ينبه الحالم من إغفاءته، أو سطا الموت على صديق حميم من أصدقائه فالتاع قلبه لفراقه واستعظم المصيبة فيه، لم تغضب نفسه غضبتها ولم تدفعه إلى معالجة قفل الموت الذي يغلق الباب بيننا وبين من نفقد من عشرائنا وإخواننا؛ ولكنه يبكي في مكانه ويستعبر ويسلم الأمر لله ويقول كما قال في رثاء إسماعيل بك ماهر:

برغمي أن تقلص منك ظل … وقاني حقبة لفح الحياة
وأن نضبت خلال كنت منها … أعب لديك في عذب فرات
وأن صفرت يميني من وداد … غنيت به ليالي خاليات
أخي! ما حيلتي إلا سلامٌ … يزورك في المساء وفي الغداة

أو يقول كما قال في رثاء إسماعيل بك نجيب:

ألا يا تجار العصر هل فيكم امرؤ … يبيع على صرعى الهموم عزاء
إذا دلني منكم على مثله فتى … خلعت عليه ما يشاء جزاء
ففي الحي قوم عاكفون على لظى … تذيبهم البلوى صباح مساء
يخالهم الرائي سكارى من الأسى … فيبكي عليهم رحمةً ووفاء
لو أن قلوب الناس طوع إرادتي … قلبت الأسى في بعضهن هناء
ولو طاوعتني كل عين قريحةً … لما ذاب بعض الثاكلين بكاء

أجل لو طاوعته القلوب والعيون ولو كانت له حيلة في القضاء! ولكن القلوب والعيون لا تطاوعه والقضاء لا يصغي إليه فما الحيلة؟ لا حيلة إلا الرضا والصبر والسلام في الصباح والمساء.

ولما سما به فكره مرة إلى استطلاع الشأن الأعظم؛ شأن الوجود والحياة، وخرج به التأمل من حيز الخطرات الصغيرة التي تقبض بأطراف الأنامل إلى الحقائق الرهيبة التي لا يحيط بها الطرف ولا يملأ منها النظر، حمل معه مسباره اللطيف الدقيق، ولم يكد يرى في السماوات والأرض موضعًا خاليًا لجهنم، ولا وجد ثَمَّ من مجالي عظمة الله غير الرحمة «التي تسع الورى» ثم أشفق على نفسه الأنيسة من هذه المتاهة، فأطبق جفنيه واستسلم وسأل الله مناجيًا:

يا رب أهلني لفضلك واكفني　　شطط العقول وفتنة الأفكار
ومر الوجود يشف عنك لكي أرى　　غضب اللطيف ورحمة الجبار

فما في الكون من الغضب إلا غضب اللطيف، ولا لله من جبروت إلا ما تقرن به الرحمة، والله الذي يستخبر الكون عنه هو أيضًا المسئول أن يقيه شطط العقل، ويعصمه من فتنة الفكر.

ولم يتفق لي أن أحادث الشاعر قط ولا اجتمعت به في مجلس للكلام، ولكني سمعت الكثير من آرائه وملاحظاته التي تنبئ عن شاعرية صحيحة وذوق جيد وفطنة فنية فائقة، وأعجبني من هذه الملاحظات خاصة إزراؤه على التشبيه بالزبرجد والياقوت والمرجان وبقية تلك الجواهر التي كلف المتأخرون بذكرها في أشعارهم، ثم كراهته للإكثار من كأن وكأنما رغبة منه في أن يكون التشبيه محسوسًا بالفكر، لا ملفوظًا باللسان، وهذه صحة ذوق يزيدها في القيمة أن الشاعر نبه إليها قبل أربعين سنة أو نحو ذلك؛ أي في الوقت الذي كانت جودة التشبيه فيه تُقاس بنفاسة المشبه به، وكان الرأي الغالب بين الأدباء أن ابن المعتز أبرع المشبهين؛ لأنه كان يذكر الذهب والفضة والغالية في شعره، وقراء الأدب يذكرون قصة ابن الرومي حين قيل له: لِمَ لا تشبه كتشبيهات ابن المعتز؟ فقال: لمن سأله أنشدني شيئًا من قوله الذي استعجزتني عنه فأنشده في الهلال:

أنظر إليه كزورق من فضة　　قد أثقلته حمولة من عنبر

فقال: زدني، فأنشده قوله في الآذريون:

كـأن آذريـونــهــا والشمس فيه كاليه
مداهن من ذهب فيها بقايا غاليه

فصاح وا غوثاه! تالله لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، ذاك إنما يصف ماعون بيته وأنا أي شيء أصف؟ فقد كانت هذه القصة في عرفهم حجة لا تُرد في فضل التشبيه بالجواهر ورجاحة ابن المعتز على ابن الرومي لهذا السبب، فمن شبه القمر بالفضة أشعر ولا شك ممن يشبهه بالجبن البيضاء، ومن شبهه بالماس أشعر ممن يشبهه بالفضة، ومن جاء بعد هؤلاء وشبهه بالراديوم مثلًا وهو أغلى الجواهر المعروفة ففي أي مكان من الشاعرية يضعونه؟ في الذروة العليا بلا مراء وهو أشعر الخلق قاطبة إلى أن يهدي الله المستكشفين على مادة جديدة أغلى من الراديوم. وقس على ذلك جملة سخافاتهم التي كانت ذائعة مسلمة في ذلك الجيل، والتي يحسب الفضل الأكبر في تقويم خطئها وتنبيه أذهان الأدباء إليها لإسماعيل صبري رحمه الله.

وسيقارن قراء الآنسة «مي» بين رحلات السندباد البحري الأول، ورحلات السندباد البحري الثاني، أو بين السندباد صاحب الرحلات المعروفة في قصة ألف ليلة وليلة، والآنسة «مي» صاحبة الرحلات الجديدة في كتاب الصحائف، ولا أدري كيف يكون حكمهم بعد المقارنة، ولكني أقول: إن السندباد الأول كلفنا الذهاب إلى ما وراء جبل قاف ليرينا عجائبه، أما السندباد الثاني فقد أرانا عجائبه ولم يذهب بنا إلى أبعد من شواطئ سوريا! والأول حطم في رحلاته سفنًا لا أحصي الآن كم هي، أما الثاني فما حطم لوحًا واحدًا من سفينة ولو كان لوحًا من زجاج، ولا أخفي عنك أيها القارئ أنني من المعجبين بالكذب الفاخر الذي عمر به السندباد القديم طفولتنا، وهاج به نفوسنا، وملأ بالمخاوف والآمال خواطرنا، وفتح أول باب من أبواب غرائب الدنيا في وجوهنا، غير أن هذا الإعجاب بالكذب الفاخر المنقب بصدق الطفولة وبراءة الحياة الأولى، لا يغض من إعجابي بالصدق الجميل في رحلات السندباد الجديد، وإن لم يكن فيه حظ للأطفال، أو كان فيه حظ لطفل واحد هو الطفل الكبير المسمى بالخيال.

ثم يأتي الكلام على كتاب «سر النجاح» وقد وقفت الكاتبة لديه بين السعي والحظ وقفة المتردد المتدبر الذي يوصي بالسعي، وإنه ليعلم أن للحظ ربة عمياء، وأنها تخبط خبط العشواء على عجلتها الهوجاء.

ومن ذا الذي يسعه أن يقف غير هذه الوقفة في هذا المقام؟! ومن ذا الذي يقول للمسترشدين به: اتكلوا ولا تستعدوا وتوانوا ولا تجدوا؟ فما بقي للناصح من سبيل يختاره إلا أن يوصي الناس بالسعي أولًا، ثم ليحسب حساب الحظ بعد ذلك.

ولست أقول في هذا الكتاب غير كلمتين اثنتين، الأولى أن وزارة المعارف تصنع خيرًا لو أنها قررته للقراءة في مدارسها الثانوية بين كتب المطالعة، فإنه يفيد التلاميذ ويثقف عقولهم ويشحذ عزائمهم ويوسع دائرة اختبارهم، والثانية أن الأمة حرية بأن تعلم أن الوسائل المبسوطة في هذا الكتاب هي أصلح وسائل النجاح، وقد ينجح الإنسان في بعض المواطن — بل في أكثر المواطن — بغيرها، فواجبها هي أن تتحرى أسباب النجاح وتشرف على جلائلها ودقائقها لكيلا ينجح فيها من يضرها نجاحه من غير الأكفاء النافعين، ولنعلم أن من الأرض أرضًا ينبع فيها الزوان العقيم، ويذوي فيها البر النافع، وينمو فيها العشب السام، ويموت فيها الثمر الصالح، فلا تكن هي من تلك الأرض التي حقت عليها من غضب الله لعنة لا تمحى.

وفي الصحائف!

ولكني سأستقصي على ما يظهر، وإذا استقصيت فأين يكون الوقوف والرياضة شيقة مغرية والحديقة دانية القطوف حالية؟ إني أدلك على مجاني الزهر ولم آخذ على نفسي أن أنقل إليك الحديقة بأشجارها وأزهارها، فإن كنت قد وفيت بما أردت فاقنع مني بذلك وعليك أنت البقية والسلام.

القديم والجديد[1]

جاءني الخطاب الآتي من حضرة صاحب الإمضاء أنشر منه هنا ما يعنينا في هذا المقال، وأستأذن صاحبه الأديب في حذف ما خصني به من ثنائه الجميل قال:

> … كتب «سلامة موسى» ما كتب عن السيد مصطفى صادق الرافعي في الهلال، وعلى أثر ما كتبه هو دافع الثاني عن الذي سماه الأول قديمًا ومن بقايا أساطير الأولين، وقد طالعنا ما كتبه الأستاذان وسبرنا غور ما أرادا من تصديهما للبحث والمناقشة، فبدت لنا راية الرافعي ترفرف على شأوٍ مرتفع لا تنال ذراه ولا يرتقى مرتقاه، وقد جاءت حججه آية في السلاسة والإبداع فهو يدخل من باب النصح والملاينة، لا من وجهة العبوسة والمخاشنة، فكأنه إنما يريد الهداية لا يريد التشفي، والعاجز يريد استفتاءكم في ذلك عملًا بما جاء في الخبر «استعينوا على الصناعات بأهلها» فأطلب إبداء رأيكم في الموضوع خدمةً للحقيقة.
>
> محمد رءوف الكواز
>
> بغداد سوق الصدرية

يريد الأديب أن يعرف رأيي فيما دار من البحث في موضوع القديم والجديد بين الأستاذين سلامة موسى ومصطفى صادق الرافعي، وهذا يستدعي البحث أولًا فيما

[1] البلاغ في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٤.

يقصد بالتفريق بين القديم والجديد، ثم يستدعي النظر فيما يفضل به أحدهما الآخر إذا انتهينا من تعريفهما إلى فارق بين المذهبين.

نحن نعلم أنه ما من أحدٍ من الغلاة في التشيع للقديم يقول بأن كل قديم على علاته مفضل على كل جديد ولو كملت له محاسن القدم وأربى عليها بفضلٍ من محاسن الجدة، كذلك نعلم أن المتشيعين للجديد لا يقولون: إن ما يُكتب اليوم أجمل وأبلغ مما كُتب في العهد الذي نسميه قديمًا ولو كان هذا لشيخٍ من شيوخ الكتابة المعدودين وكان ذلك لناشئ من الشداة المترسمين، فالرأي متفق بين الفريقين على أن ليس الفضل بين الكتاب بالسبق في الزمان أو بتأخره، وإنما الفضل الذي يوازن به بين أديب وأديب في شيءٍ آخر غير تاريخ الولاة وعصر الكتابة، فما هو ذلك الشيء؟ ما هي هذه المزية التي إذا تمت لأديبٍ متقدم أو متأخر سُجل بها في عداد الأدباء وفضل بها على من لم تتم له ولو كان هذا من أعرق الناس زمنًا، أو من آخرهم في سجل المولودين اسمًا؟

هذا ما لم يتفق عليه أنصار القديم وأنصار الحديث، غير أني أعرف المزية المطلوبة في الأديب تعريفًا لا أظنه يحتمل الخلاف من أحد الفريقين، فأقول: إن شرط الأديب عندي أن يكون مطبوعًا على القول؛ أي غير مقلد في معناه ولفظه، وأن يكون صاحب هبةٍ في نفسه وعقله لا في لسانه فحسب. أي يجب أن تسأل نفسك بعد قراءته ماذا قال؟ لا أن يكون سؤالك كله كيف قال؟ فهو مطالب بشيءٍ جديد من عنده يُنسب إليه وتتعلق به سمته ويخرجه عن أن يكون نسخة مكررة لمن تقدمه.

وأقول: إن هذا التعريف لا يحتمل الخلاف من أحد الفريقين؛ لأني لا أظن أحدًا من أشياع القديم أو من عشاق الجديد يجرؤ على أن يقول لنا: «لا بل يجب أن يكون الأديب كالببغاء التي تردد ما يلقى في أذنيها ولا تفقه له معنى! أو أن تكون كل بضاعته من الأدب ألفاظًا محفوظات يحسن صفها ورصف جملها في موضع وغير موضع من الكلام»، فهذا ما لا يجرؤ أحد على أن يقوله ولو كان من تلك الببغاوات التي لا تعرف من الكتابة غير رصف الجمل واحتذاء المتقدمين.

فكل ذي رأي أحسن العبارة عنه بلفظٍ عربي صحيح، فهو أهل لأن يُعد من أدباء العرب سواء أكان ظهوره في هذا العصر، أم قبل عشرة قرون، وكل من نشأ في عصر فلم يكتب كما ينبغي لأهله أن يكتبوا، بل كتب على أسلوب من تقدمه في الفكر واللفظ، فما هو بأهل لأن يُعد من الأدباء النابهين، ولا هو بذي هبة مأثورة في الأدب، ولكنه مقلد يحتذي مثال غيره، فلا يقدر على أن يستقل بطريقة لنفسه أو لا يجد في نفسه من

ذخيرة الكتابة ما يقوم بمطالب الطريقة المستقلة، فالجاحظ كاتب كبير؛ لأنه مستنبط فكره وعبارته، ولكن ليس بالكاتب الكبير من يكتب على مثال الجاحظ اليوم؛ لأنه ذيل من ذيول الجاحظ ملحق به، لا فضل له على الأدب غير فضل الإجادة في المحاكاة، وما هو بالفضل الذي يفخر به مخلوق يشعر بأنه مثل من أمثلة الخلق قائم بنفسه، وقالب من قوالب الحياة منفرد بقياسه وحجمه.

غير أننا نسمعهم يتحدثون بالأسلوب العربي والطريقة العربية، ويعيبون على هذا أنه يكتب على طريقة إفرنجية ويرضون عن هذا؛ لأنه لا يخرج عن طريقة العرب في الكتابة، فنعجب ولا ندري ماذا يريدون بالطريقة العربية؛ لأننا لا نراهم يوردون هذه الكلمة التي يلوكونها في مورد يُفهم معناها فيه، فما هي هذه الطريقة العربية يا ترى؟ هل هناك طريقة واحدة لا غيرها يكتب بها الكاتب، فإذا هو عربي صميم، ويكتب بغيرها، فإذا هو أمريكي أو صيني أو ما شئت من الأمم التي لا يشملها شرف العربية؟ كلا، لا يقول بهذا قائل، فإننا نعلم أن ابن المقفع، وعبد الحميد، وابن الزيات، والجاحظ، وابن العميد، والخوارزمي، والبديع، وأبا الفرج، وغيرهم ممن سبقهم ولحق بهم كل أولئك كتاب من أساطين الآداب العربية وكلهم قدوة للمقتدين في صناعة النثر، وما منهم كاتبان اثنان يتشابهان في طريقة الكتابة، أو هما إن تشابها في بعض معالم الطريقة لا يتشابهان في جميع معالمها، فهل ترانا نزعم أن الكاتب من هؤلاء واحد لا أكثر، والبقية دخلاء في هذه الصناعة؟ أم نقول مرغمين: إن العربية تتسع لعدة طرائق لا حد لها، ولا يمكن أن تُقيد بزمانٍ أو بأسلوب، ولا يشترط فيها على الكاتب المتصرف غير الصحة في القواعد الأساسية التي يشترك فيها جميع الكُتاب في جميع العصور، ثم ما شاء بعد ذلك فليكتب وعلى أي طريقة فليذهب، فإنما هو صاحب رأيه، ومالك قلمه، ولا حق لأحد في العربية أكثر من حقه؟

ذلك ما لا بد لنا من التسليم به، ونبادر فنقول: إننا لا نعني بالصحة في القواعد الأساسية أن نحكم السماع في الأقلام، فلا نسمح لأحد بأن يضيف على عربية الجاهلية أو يعدل فيها، ونمنع أن نجري اللغة العربية كلها مجرى اللغات التي يطرأ عليها التجديد والمحو والزيادة، لا نعني هذا؛ لأنه سخف لا يستحق من يقول به أن يلتفت إليه، وإنما نعني أن يجتنب الكتاب الخطأ الذي يخل بأصول اللغة ولا تدعو إليه الحاجة، ثم نحن لا نغلق الباب على التصرف إذا كان من الصواب والإفادة بحيث يصير هو أيضًا مع الزمن قاعدة أساسية يصح التواضع عليها بين الناطقين بالعربية، ولنقتد في ذلك بالقرآن

الكريم، فإن فيه ألفاظًا أعجمية كثيرة، وفيه جموعًا وصيغًا على خلاف القياس الذي وضعه النحاة، فلا نكن ملكيين أكثر من الملك، ولا ندع أننا نحافظ على لغة الكُتاب أكثر من محافظة الكُتاب عليها.

ونزيد على ذلك أن العرب هم أقل الناس حقًّا في اشتراط طريقة خاصة في الكتابة؛ لأن لغتهم لغة كلام وخطاب منذ نشأت، ولم تكن لغة كتابة في عصرٍ من العصور قبل هذا العصر الذي نحن فيه.

ففي الجاهلية كانت البلاغة ارتجالًا من عفو البديهة، أو كانت عن روية تنتهي إلى مواقف الخطابة والارتجال، ثم جاء المؤلفون فجمعوا ما حفظ عن بلغاء الجاهلية والإسلام من الخطب القصار والحكم الموجزة؛ فإذا هي كلها مما يقال عفو الساعة، ولا يلم من الموضوعات بما يحتاج إلى الإسهاب والإفاضة والتقسيم والترتيب كما هو الشأن في موضوعات البحث والاستقراء، وظل كتابهم يكتبون بأسلوب خطبائهم في جميع ما صنفوا من الرسائل وجمعوا من الأخبار، فلم ينشأ للنثر أسلوب جديد على أيديهم، بل كانوا خطباء في مصنفاتهم على منابر من الورق بعد المنابر من الخشب، وما عبارات «أيدك الله، وحفظك الله، وأعزك الله، واعلم علمت الخير، ويا فتى، وبعد أيها القارئ» وغير ذلك من العبارات التي ترد على كثرة في كتب أدباء العرب إلا بقايا الخطابة المرتجلة، إن لم تكن هي الخطابة بعينها مخطوطة لا ملفوظة، ولم يخرجوا عن هذا السياق سياق العبارات المرتجلة الوجيزة في غير المعربات التي جمعت من عيوب الركاكة والعسلطة ما يضيق به الصدر، ويبغض أصبر القراء في القراءة.

ومن ثم أجاد العرب في المعاني المختصرة، ولم يجيدوا في المعاني المطولة، وأثرت عنهم الرسائل والخطب وما نحا نحوها من موضوعات الكتابة، ولم تؤثر عنهم المباحث البليغة والمطولات الحسنة، بل كانوا إذا طرقوا هذه الموضوعات أسفوا وضعفوا واجتنبوا الأساليب الأدبية المنمقة وأخذوا في أسلوبٍ سهلٍ دارج لا يختلف عن أسلوب الصحف اليومية عندنا في شيءٍ كثير، ومن شكَّ في ذلك فليرني صفحة واحدة من مصنف عربي في مبحث من المباحث الاستقرائية مكتوبة بلغة تضارع لغة الأدباء في الرسائل والمقامات أو يصح أن يقال: إنها لغة أدبية ذات طريقة محض عربية، ولست أكلف المخالفين لرأيي أن يجيئوني بصحيفة عالية البلاغة من كتاب فلسفي أو منطقي، فهذا قل أن يتيسر في لغةٍ من اللغات، ولكني أكلفهم أن يجيئوني بصفحةٍ واحدة بليغة من موضوع غير الموضوعات الخطابية المرتجلة التي تكلم الجاهليون في مثلها على البداهة. إنهم لا يستطيعون!

ولو رجعنا إلى الأساليب الأدبية التي يعجب بها أنصار القديم لوجدنا في بعضها كثيرًا من العيوب التي يحمدونها ويعدونها من حسناتها ويلذ لهم ذلك؛ لأنهم يحسبونه من علامات الممارسة الطويلة والقدرة على التذوق! فيحمدون تكرير الجاحظ في كل موضع وهو معيب في بعض المواضع، ويعجبون ببلاغة الجرجاني في كل ما كتب وهو معقد متقبض في كثير مما كتب، ويقولون لمن ينكر عليهم ذلك: إنك لا تعجب بهذه البلاغة إعجابنا؛ لأنك لم تتذوقها كما تذوقناها، لا يا هؤلاء، بل أنتم قد نسيتم أن الألفة تهون المكاره وتحبب الإنسان فيما لم يكن يحبه «وإن كل مصيبة إذا وطنت يومًا لها النفس ذلت» فليس طول دراستكم لهذه الأساليب بحجة لكم، بل هو حجة عليكم ودليل على أنكم لم تملكوا أنفسكم مع سلطان العادة، ولم تقووا على التملص من حكم السمعة القديمة.

فما أجدر اللغة التي هذا شأن أساليبها أن يكون المتشبثون بطرائقها المزعومة أقل من ذلك تيهًا واختيالًا، وأكثر من ذلك تواضعًا وامتثالًا، وما أولاهم أن يكفوا عن المن على المحدثين بأساليب الأقدمين، وأن يعلموا أننا في عصر لم تسعد اللغة العربية بعصرٍ أسعد منه في دولة من دولها الغابرة، وأن يفيقوا من ذلك الجنون بالقديم الذي يتحسرون عليه، فيعلموا أن عصرنا هذا هو أقدم العصور وأحقها بالتوقير والتبجيل؛ لأنه وعى من الأزمنة التي درجت قبله ما لم تعه الأزمنة الماضية، وبلغت أممه من تجارب الحياة، ما لم تبلغه الأمم الخالية؟

ذلك مجمل رأيي في القديم والجديد؛ خلاصته أنني لا أستهجن من الأديب إلا أن يكون جاهلًا بلغته أو رصافًا مقلدًا أو مكتفيًا باللفظ يذهب كل ما فيه من حسنٍ وزينة إذا ترجم إلى لغةٍ غير العربية، أما اختلاف الزمن فلا شأن له عندي في التفضيل بين أديب وأديب، وإنما يحسب حسابه في التفضيل بين زمانٍ وزمان، فابن المقفع مثلًا أفضل من كثيرٍ من كتابنا، ولكن زماننا أفضل من زمانه، فهل نلومه على تقدم عصره، ونغض من قدره بما وصلت إليه الدنيا بعد زمنه؟ لا، وإنما نفعل ذلك عند الموازنة بين فضائل العصور، لا عند الموازنة بين أقدار الأدباء.

أناتول فرانس[1]

بلغ الثمانين من عمره فاحتفلت به فرنسا، ومَن أولى من أناتول فرانس بأن تحتفل به فرنسا؟ إنه هو ترجمان عبقريتها اللاتينية، وعنوان آدابها ورسولها القائم في هذا العصر بدعوة الشكوكية، وهي على ما يظهر دعوة فرنسا التي انفردت بها في الزمن الأخير وأخذت على نفسها أن تبرز للعالم رسلها منذ أخرجت فولتير فكونت فرينان، بل منذ أخرجت مونتاني الذي جعل شعاره «ماذا أعرف؟» إلى أن أخرجت في هذا العصر أناتول فرانس القائل: إن الحق الإلهي — أي الحق المطلق — كيوم القيامة يسحق هذا الوجود سحقًا.

حمل أناتول فرانس لواء الشك في عصر الشكوك وجعل حقيقته هي الحقيقة العليا بأسلوبٍ رائع ونفس مطمئنة تدل على أن الشك لا ينتزع من طبيعتها انتزاعًا، وإنما هو آتٍ من معدنه الذي يجود به عفوًا بلا كد ولا غصب ولا غرابة، وليس كذلك الشك الذي تقرؤه في كتب الإنجليز والروس والألمان، فإنك قد يخيل إليك وأنت تقرؤه أنك تصغي إلى معركة أو تسمع اعترافًا مكرهًا يُساق صاحبه سوقًا إلى أن يبوح به فيقوله وهو نادم عليه متعجل لإظهاره.

والرجل الآن في الثمانين قد بلا من الحياة حلوها ومرها واستطلع منها سرها وجهرها، فاسأله ماذا علمت من الدنيا، وماذا أفادتك السنون ولقنتك من الحقائق الثابتة مما لم تلقنه اليفع اللاعب والطفل الرضيع؟ سله هذا السؤال يقل لك: «لا شيء»! فلا

[1] البلاغ في ٢٢ أبريل سنة ١٩٢٤.

حقيقة على الإطلاق ولا رأي يتنزه عن الخلاف، وما من قولٍ في الفلسفة والآداب إلا وفي وسع العقل أن يقيم البراهين على صحته، ثم يقيم البرهان على بطلانه، ألم يحاول زينون أن يثبت بالحجة الدامغة أن السهم الطائر لا يتحرك؟ فقم أنت وأثبت نقيض ذلك وقل: لا! إنه ليتحرك فيسلس لك الدليل وتؤاتيك البينة، بل ربما كان إثبات حركته أصعب عليك من إثبات سكونه «لأن الأدلة تحجم عن الحقائق العيانية حتى ليمكن أن يقال: إن كل شيء صالح للبرهان إلا ما تشعر في نفسك بأنه حقيقة»، كما يقول شيخ الشاكين في مقاله عن فلسفات الجمال أو قصور الورق كما يسميها، والحقائق كلها اعتبارية نسبية، والعقل لا يحتمل الحقيقة المطلقة «فلو نقص الكون فجأة إلى حجم البندقة وحفظ كل شيء نسبته لما علمنا بأي تغيير فيه ولظل نجم القطب الداخل معنا في قشرة هذه البندقة يرسل نوره إلينا في مدى خمسين سنة كما كان قبل ذلك» وهذه هي فلسفة النسبية التي أعلنها أناتول فرانس وأدى رسالتها قبل أن يظهر أينشتين صاحب هذه الفلسفة في عالم الرياضة والعلوم، وليس أظرف من تهكم هذا المتهكم الكبير على الأدلة والبراهين حين يقول بلسان «ألبرتس ماجناس» في المجلس الذي عقده للأبرار في عليين للبحث في خلود الروح! «عندنا ثلاثون دليلًا في جانب فناء الروح وستة وثلاثون في جانب خلودها، فهناك أغلبية ستة أصوات في جانب الخلود …» فهل رأيت أظرف من هذه الفلسفة الدستورية؟ وهل قرأت أعجب من بحث الخالدين في حقيقة الخلود وهم في ساحة عليين؟

وقد بلغ من شك أناتول فرانس أنه يشفق على الحماقات من التفنيد؛ لأنه يعلم أنها متبوعة لا محالة بحماقات أخرى تحل محلها وقد تروقنا مثلها، ويقول: «إنني أعتقد أن الإنسانية لا تزال لها ذخيرة واحدة من السخافة والبلادة في كل حين، فلا تنقص ولا تزيد، وكأنما هي رأس مالٍ لا ينفد، وإن اختلفت البضاعة التي تصرفه فيها.

والأمر الحقيق بأن يُعرف هو: أليست الحماقات والترهات التي جللها القدم هي خير ما يربحه الإنسان من رأس مال بلادته؟ فالحق إنني لا أغتبط حين أرى حماقة من الحماقات العتيقة تتحطم وتندثر، بل تراني أفكر في الحماقة التي لا بد أن تخلفها وأقول لنفسي متوجسًا: ألا يمكن أن تكون الحماقة الجديدة أصعب على نفوسنا وأخطر من الأولى؟ فإن الحماقات القديمة بعد درس المسألة من جميع وجوهها لهي أهون محملًا من أخواتها الجديدة؛ لأنها صقلت بصقال الزمن، وكاد القدم أن يمحو عنها إثمها ويكفر عن خطيئتها.»

ويلوح لنا كأن أناتول فرانس يريد أن يشك حتى في هذه الحقيقة، وهي أنه إمام الشكوكية في هذا العصر بلا مدافع، فهو يقول في حديقة أبيقور: «نحن نحكم الشكوكية على كل من لا يشاطروننا أوهامنا دون أن نسأل لعل لهم أوهامًا أخرى.» وقد يُفهم من هذا أن أبيقور الحديث يأبى أن يضاف على شيعة بيرهون؛ لأنه يعلم أن له أوهامًا كأوهام المؤمنين، ولا يريد أن يسلم باختلاف بينه وبين جماعة المعتقدين والمصدقين؛ فإن كان هذا ما أراد، فأي اختلافٍ أكبر من الاختلاف بين المعتقد بأن له حقائق، والمعتقد بأن له أوهامًا لا أكثر ولا أقل، ذلك يهم ولا يعلم أنه واهم، وهذا يهم ويعلم أنها أوهام في أوهام، وهذا هو الفرق العظيم؛ أو هذه هي المسألة كما يقول شكسبير.

على أنه لا شك في شك أناتول فرانس، فهو لا يؤمن بشيء على التحقيق ولا يخلي مثلًا من أمثلة الحياة العليا من الوهم والخداع، حتى الفن الذي يقف عليه نفسه ويلبس اليوم مسوح الكاهن القانت في معبده ما هو إلا خيال، وما لذته إلا اختراع من مخترعات النفوس، وخير ما يوضع على لسانه من حكم شعرائنا قول الشريف:

قف موقف الشك لا يأسٌ ولا طمعُ	وغالط العيش لا صبرٌ ولا جزعُ
وخادع القلب لا يود الغليل به	إن كان قلب عن الماضين ينخدع
وكاذب النفس يمتد الرجاء لها	إن الرجاء بصدق النفس ينقطع

فهذا المعنى الذي ضمنه الشريف أبياته القوية هو لسان حاله في كل رأيٍ ومذهب، وعادته التي تهيمن على مزاجه فيما يباشره من تعلات هذه الحياة.

ولكن الفرق بينه وبين غيره ممن يقولون بهذا القول، أنه لا يزدري الأماني المخترعة، ولا يهجرها ليأخذ بدين الواقع المحدود الذي يدين به صغار النفوس وضعاف العقول، بل هو يرى أن أفضل فضائل هذا الواقع الذي يهتف به المنكرون أنه يعيننا أحيانًا على الخيال، وهو أنفس ما في هذه الحياة، وأصدق ما يكشف لنا من غاياتها.

ومن الناس من يشك في كل شيء لاحتقاره الكون وضيق نفسه عن استيعاب ما فيه من جمالٍ وعظمة، أما أناتول فرانس فلا يشك في الحقائق الرائجة إلا لإعظامه هذا الكون وإكباره إياه عن أن يحصره العقل في فكرة محدودة لا تقبل النقض ولا المناقشة، فلا تجزم برأي في كنه الوجود فهو أكبر من أن تحده بخيالك «وكل ما خطر ببالك فالكون بخلاف ذلك» واقبل كل رأي في الأخلاق والأديان على السواء، أو ارفض الآراء كلها على السواء، فأنت على مسافةٍ واحدة من الخطأ أو من الصواب في كل حال، قل مع أقريطس

في المأدبة التي أدبها الكاتب في رواية تاييس «إن كان حقًّا أن الفضيلة قد ذهبت من هذا العالم ذهاب الأبد، فماذا يعنيني من ذلك وأي أثرٍ له في سعادتي، وما كان وجودها ولا ذهابها باختياري؟ إن الذين يجعلون سعادتهم في أيدٍ غير أيديهم لهم الحمقى المجانين؟ أما أنا فإني لا أريد شيئًا لا تريده الآلهة، كما أني أريد لنفسي كل ما أرادوه، وبهذا أصبح نظيرهم وأشاركهم في صمديتهم، فإذا هلكت الفضيلة رضيت بهلاكها، وأفعمني هذا الرضا بالفرح؛ لأنه أقصى ما ينتهي إليه جهد عقلي وشجاعتي، وستحذو حكمتي في كل شيء حذو الحكمة الإلهية، فتكون الصورة أنفس من النموذج؛ لأنها كلفت أكثر مما كلفه فكرًا وعملًا.» قل هذا مع أقريطس ثم قل مع نقياس ساخرًا: «إني أفهم! أنك تضع نفسك مع الآلهة في مستوى واحد، ولكن لو كانت الفضيلة مقصورة على هذا الجهد الذي يبذله أتباع زينون ليسموا بأنفسهم إلى رتبة الآلهة، فالحق أن الضفدع التي نفخت نفسها لتصبح كالثور في ضخامته قد أتت بآية معجبة من آيات الفلسفة الرواقية.» وادع مع بفنيوشس إلى الله، أو ادع مع زينوثمس إلى الأساطير، أو ادع مع تيموكليس الناسك القوصي إلى العدم، فالعقل لا يخذلك إن استنجدت به، ولا يضن عليك في حالةٍ من هذه الحالات بحججه وأقيسته، إذن ماذا؟ نعم ماذا وراء هذه الشكوك المائجة والخواطر المضطربة؟ ألا نزال هكذا نثبت وننقض ونقبل ونرفض ونرجم بالظن في كل ما تحتويه الحياة؟ أليس للحياة برٌّ ثابت تستقر عليه القدم؟ بلى لها برٌّ ثابت، وأين؟ في عالم الإحساس.

فلا معرفة إلا فيما تحسه، ولا حقيقة لك إلا الشعور، فاشعر بكل ما في الحياة من لذةٍ وألم، ومن متعة للفكر والجسد، واستوف حظك من شعورك، تنل كل ما تخولك هذه الدنيا من معرفة. «وهذه الحقيقة المباركة المنجية منطوية في جميع الديانات، وهي أن للناس قائدًا أجدر بالثقة من العقل، وأن الأولى بنا أن نصغي إلى ما يمليه القلب»، غير أن القلب يقودك إلى الأمل في المستقبل، فلا تكذبه ودعه يستمتع بهذا الشعور الذي يبعثه فيه أمله، واعلم أن الشاك الأكبر نفسه يأمل في المستقبل ويعلق بعض الرجاء على خلائق لا يدركها العقل ستخرج من هذه الإنسانية في يومٍ من الأيام، كما خرج الإنسان من الحيوان الأعجم، وهذا أمل تقبله أنت أو لا تقبله سيان، فاسخر منه إن شئت، فسيسخر صاحبه من أملك إن شاء، ولكن ثق أن سخرية هذا العقل السمح الكريم ليست بالسخرية القاسية، وأنها كما قال: لن تسخر من الحب والجمال.

فالشعور هو مادة الحياة والعقل زيادة طارئة، وذلك رأي كرره الكاتب في معارض شتى تختلف في الأسلوب والتدليل، ولكنه أدنى إلى الوضوح والتفصيل في عبارته التي

ساقها بلسان بوليفيل من كتاب بييرنوزيير — أي مذكرات أناتول فرانس نفسه — وهي «أن الإنسان لا يعيش بالعقل، وأن العقل لا ينظم وظائف الحياة، ولا يشبع الجوع والحب، والدم يجري في العروق بغير وساطته فهو شيء غريب عن الطبيعة، وهو إما عدو للأخلاق، أو غير مبالٍ بها، ولا يد للعقل في توجيه غرائز الإنسان الخفية، ولا في تربية أطوار الشعور الدخيلة التي يتميز بها قوم عن قوم، ولا فضل له في توليد الآداب والعادات، وليس العقل هو منشئ الديانات المقدسة والقوانين المبجلة، وإنما نشأت هذه الديانات والقوانين في ظل الماضي الرهيب من معالجة الاجتماع لوظائف الحياة الأولية.» وأكثر من ذلك: «أن الناس لا يبقون في الحياة إلا لأنهم لا يفهمون إلا قليلًا، ولا يفهمون ذلك القليل إلا على وجهٍ ناقص، فالغباء والخطأ لازمان للحياة لزوم الخبز والماء، ولكي يكون العقل مأمون الضرر في المجامع البشرية يجب أن يكون نادرًا وهذا هو الواقع! وليس ذلك؛ لأن كل شيءٍ في العالم مقدر تقديرًا لغرض صريح هو حفظ النوع، بل لأن الحياة لا يتهيأ لها أن توجد إلا في الظروف الملائمة لها، ولا غلو في قولنا: إن النوع الإنساني في جملته مطبوع على كراهة غريزية للعقل، وأنه على اعتقادٍ عميق القرار يوحي إليه أن هذه الكراهة موافقة لخير مصالحه.»

هذه هي فلسفة أناتول فرانس في الحياة، ومهما تكن للشكوك من حجة، فلا ريب في أن القدرة التي تصرف مقادير الوجود ليست بالشكوكية، ولا بالتي يصح أن يكون شعارها «إن كل شيء ككل شيء» وإلا لما وجد شيء على الإطلاق، فإن لم نعرف بالعقل ما مرادها وما حكمتها فلنوقن بالشعور أن هناك حقًّا يستحق أن نوقن به، وذلك حسبنا من الإيمان.

وأناتول فرانس لا يتفلسف وإن بحث في أعضل مسائل الفلسفة وتوغل في مشاكلها العويصة وفروضها المجردة؛ فهو الفيلسوف الفنان والمفكر الصناع والكاهن الأنيق، وربما هزأ بلغة الفلاسفة المعقدة في اصطلاحاتها المبهمة، وهو يعلم من أسرارها ما يعلمه أغمض الفلاسفة المغمضين، وطريقته في الكتابة على الدوام هي الطريقة التي يوصي المدرسين بالنهج عليها في التعليم حيث يقول: «كن فيلسوفًا، ولكن تلطف في إخفاء فلسفتك حتى تعود شبيهة بالعقول التي تسمعها في البعد عن التصنع، واجتنب لغو الاصطلاحات ثم اشرح بلغةٍ سهلة يفهمها الجميع نخبة قليلة من الحقائق العظيمة التي تحرك الخيال وترضي العقل، ولتكن لغتك بسيطة شريفة سمحة، ولا يعجبك أن تعلم مقدارًا كبيرًا من الأشياء ولا تقلق نفسك لإثارة حب الاستطلاع.» فهذه هي الطريقة

التي سار عليها الكاتب الكبير في جمع كتبه، فجاءت مثلًا بليغًا من السهل الممتنع الذي تغري سهولته من لم يقتحم هذه المآزق، وتمتنع الإجادة فيه على غير الأئمة المبرزين، ولا يجد القارئ في تصفحها عناءً يصد عقله ولا وقرًا من الأفكار يشق عليه حمله، فهي مائدة سهلة مخففة مفتوحة للجميع بلا فارق بين العارف والجاهل، والكبير والصغير، فإن خفي على القراء شيء من ذخائرها وأطايبها فليس ذلك لأن المضيف أخفاها عنه، بل لأنه هو لم يلتفت إليها ولم يَمْدُدْ يده لتناولها، واللوم عليه لا على صاحب المائدة إن خرج منها جائع النفس شاكيًا من الحرمان.

ولا يضيع الوقت الذي تقضيه في قراءة أي كتاب من كتب أناتول فرانس ولو أَمَلَّكَ بعضها ولم يجتذبك موضوعها، ولكنك إن كنت من الراغبين في الاختصار المشغولين عن التقصي، فاكتف منه بتابيس وحديقة أبيقور، بل اكتف بحديقة أبيقور فإن فيها على إيجازها بلاغًا من فلسفة الرجل في الأدب والحياة، وخلاصة طيبة للمجلدات الكثيرة التي يسح بها ذلك القلم الفياض.

وإلى هنا تكلمت عن أسلوب الفكر، أما أسلوب اللغة وبيانها فليس لي أن أبدي فيه رأيًا؛ لأني أقرؤه مترجمًا ولا أعرفه إلا سماعًا، والظاهر مما يُنقل إلى اللغة الإنجليزية من النقد الفرنسي أن المدرسة الحديثة في فرنسا تنظر إلى كتابته نظرتها إلى الآثار الجليلة التي يُعجب بها القارئ، ولا يمنعه ذلك أن يشعر بفوات وقتها؛ لأن النزعة الجديدة منصرفة إلى الابتكار، بل إلى الاعتساف في الابتكار، فهي لا ترضى عن الأساليب المقررة والبلاغة المألوفة ولا يروقها إلا ما يروع ويدهش ويهز النفس ويستفز الإحساس، وهذا مذهب لا يرضاه أناتول فرانس لفكره ولا لقلمه، وستفصل الأيام بينه وبين عشاق التغيير والتنويع من نقاده، ولا نخالها إلا ستحكم له لا عليه؛ لأن البلاغة الحقيقية بليغة في كل زمان.

على أنه بعد كل ما يقال إمام من أئمة الأدب باتفاق الجميع، وأستاذ من أساتذة البيان بلا نزاع.

عمانويل كانت (١)[١]

ترجمة حياته

ترجمة حياة كانت! وهل لكانت حياة؟ وهل لحياته ترجمة؟ إن من أصعب الصعب — والعهدة على هيني الشاعر الفكه الظريف — أن تكتب لكانت ترجمة حياة؛ لأنه لا حياة له ولا ترجمة لحياته، إنما هو آلة مفكرة، وهو آلة عظيمة بلا شك، ولكنها آلة كسائر الآلات؛ تسير بميعاد، وتقف بميعاد، وتأكل وتشرب وتنام وتستيقظ وتقرأ وتكتب وتتريض بميعاد، فهو في الساعة الخامسة؛ الخامسة بلا زيادة ولا نقصان يبرح فراشه، وبعد ذلك بدقائق يتناول قدحين من الشاي أو القهوة ويدخن، ثم يعمل في القراءة والكتابة والمراجعة ساعتين، ثم يلقي محاضرته، ثم يعود مكتبه فلا يفارقه حتى الساعة الواحدة، ثم يستعد للغداء فيقضي على المائدة ساعتين أو ثلاثًا مع رفاقه وأصحابه، ثم يخرج في الساعة الرابعة لرياضته المشهورة لا يقدم دقيقة ولا يؤخر دقيقة.

وسواء صاف الزمان أم شتا، وصابت السماء أم أقلعت، وطاب الهواء أم كدر، وامتلأ الطريق أم صفر، فالسابلة في الطريق الذي عرف بعد ذلك باسم الفيلسوف على يقين من أن صاحبهم لن يخل بالموعد لأي سبب، فإذا ظهر في الطريق أومأ بعضهم إلى بعض وأخرجوا ساعاتهم وضبطوها.

[١] البلاغ في أول مايو سنة ١٩٢٤.

ثم يعود إلى المنزل فيقرأ الصحف وما شاكلها من القراءات الخفيفة ثم يحضر درسه لليوم التالي، ثم يذهب إلى فراشه الساعة العاشرة لينام أو ليستلقي فيه إلى أن ينام ولو طال به انتظار النوم ساعات، وهكذا يمر اليوم بعد اليوم، والأسبوع بعد الأسبوع، والشهر بعد الشهر، والسنة بعد السنة، وهذا النظام على وتيرته لا يتغير ولا يعتريه نقص ولا إضافة، فأي ترجمة تكتبها لهذه الآلة الدورية؟ وأي حياةٍ تشتمل عليها تلك الترجمة؟

وصحيح أن الرجل لم يكن آلة في نفسه، وإن كان آلة في معيشته، صحيح أنه كان قوة تُدير، ولم يكن بالقوة التي تُدَار، وأنه كان نفسًا تشعر، لا آلة مركبة من الحديد والخشب، وكان يحب الطيور ويأنس بالأطفال، ويعطف على الضعفاء وطلاب الحرية في كل أرض، وكان ودود النفس يحتمل من خدمه الأذى الذي لا يحتمله الناس من ساداتهم، وكان ما شئت من كرمٍ وبر بالمساكين على ما به من خصاصة وقلة، صحيح هذا كله بلا ريب، ولكن ماذا يعني هيني من كل هذا؟ إن الحياة هي الحب وهيني هو القائل: «أنا أقبل فأنا أعيش.» معارضًا لقضية ديكارت القائل: «أنا أفكر فأنا موجود.» فمن كان يقبل فهو عائش، ومن كان يفكر فهو موجود ليس إلا، و«كانت» لا يقبل فهو لا يعيش، ومن ثم لا تكتب له ترجمة حياة، هذه قضية منطقية لا تقبل الجدال!

على أن «كانت» لم يحب حتى يُقَبل، بل لم يتزوج ولم يخطر له خاطر الزواج إلا مرتين لم يبلغ في واحدةٍ منهما حد المكاشفة، بل وقف في المرتين عند التفكير والتردد والموازنة بين دخله وما تقتضيه معيشة الزواج من نفقة، وفيما هو يفكر في المرة الأولى تزوجت صاحبته، وفيما هو يفكر في المرة الثانية رجعت صاحبته الأخرى إلى وطنها «وستفاليا» قبل أن يهم بخطبتها، وكانت هذه المرة خاتمة عهده بالزواج والتفكير فيه.

ولكن ما قول هيني ومن يرى رأيه في «كانت» إذا علموا أن كتبه الفلسفية الجافة التي لا قُبل فيها ولا غزل بين سطورها كانت تندى على بعض القلوب المقروحة، وكان يجد فيها بعض القراء سلوانًا وعزاءً من تبريح الهوى وآلام الهجر؟ فمن بين الرسائل الباقية التي كانت ترد إليه رسالة من نبيلة نمسوية كتبت إليه تناديه «يا كانت العظيم! إليك ألجأ كما يلجأ المؤمن إلى إلهه.» ومضت في رسالتها تبثه لواعجها وتقول: إنها أحبت ولكن حبيبها يصادقها ولا يحبها، وأنها لولا كتبه لقتلت نفسها، وقد قتلت نفسها فعلًا ولكن بعد موت «كانت» ببضعة شهور.

وهذه قصة عجيبة غير أنها شبيهة بذلك العصر الذي ضلت فيه العقول، فثقل محملها على القلوب، واضطربت الأفكار فزاغت العقائد، وأصبح المنطق بلسمًا للقلوب

التي أشقتها عقولها وبلبلتها خواطرها، فربما كانت فلسفة «كانت» أنفع لبعض العشاق في عصرها من أغاني الشعراء وقصص الغرام، وهي مع هذا أجف وأصلب ما كتب في الفلسفة، وأفقر المباحث العقلية إلى الطلاوة وحسن الصياغة.

نعم كانت كتب «كانت» قليلة الطلاوة، وكانت مثلًا في صعوبة الأداء ويبوسة العبارة، وهو الأمر الذي كان يعجب له سامعوه وحاضرو دروسه وأحاديثه، فقد كانوا يسمعونه بليغًا خلابًا في محاضراته، ويقرءونه قاسيًا مملًا في مؤلفاته، وكان الطلاب يبكرون ساعة قبل موعد درسه لازدحام القاعة وشدة الإقبال على سماعه، أما كتبه فما كان يقرؤها إلا القليلون وما كان يفهمها إلا النزر المختار من هؤلاء القليلين، وقد سئل «كانت» في ذلك مرارًا، فكان يقول معتذرًا: إنه يضع مؤلفاته للأخصائيين من دارسي الفلسفة، ويتوخى الإيجاز في عبارته ولا يسلم الموجز من غموضٍ واقتضاب، وإنه يحب أن يترضى غرور القراء بشيءٍ من الإبهام والتعمية يتخلل به كتاباته ليعملوا أذهانهم في حل ألغازها وتفسير غوامضها، ويستمرئوا راحة الفهم بعد مجاهدة الفكر.

ومما يُروى عن فصاحة «كانت» وخلابة منطقه أنه نجا من المبارزة يومًا لحسن بيانه وقوة برهانه، وذلك أنه كان يتمشى بعض الأيام في إحدى الحدائق العامة فلقي جماعة من أصحابه هناك فوقف يحادثهم، واستطرد به الحديث إلى الخلاف الذي كان قائمًا في ذلك الحين بين الإنجليز والأمريكيين، فاشتد في مؤازرة الأمريكيين وتأييد حقهم، وأنحى على الإنجليز إنحاءً فيه بعض العنف، فما راعه إلا أحد الواقفين مع أصحابه يتقدم إليه ويقول له: إنك أسأت إليَّ وإلى أمتي؛ لأني إنجليزي من تلك الأمة التي أنحيت عليها، وإني مطالبك بالترضية وفاقًا لقانون الكرامة، قال ذلك متميزًا مهتاجًا، فلم يكترث الفيلسوف ولا غيَّر مجرى حديثه، ولكنه ذهب يشرح رأيه ويفصل الأسباب التي دعته إلى مظاهرة الأمريكيين ومؤاخذة الإنجليز ويقول: إنه ينصر الحق الذي يجب على كل إنسان — وطنيًّا كان أو غير وطني — أن ينصره، واسترسل في هذا البيان يتبع الحجة بالحجة، ويشفع النصيحة بالنصيحة حتى هدأت ثائرة الإنجليزي، وبهرته بلاغته ونبالة نفسه، فتقدم إليه معتذرًا من حدته ورافقه إلى منزله وقضى معه السهرة ودعاه إلى زيارته، فكانت فاتحة صداقة دائمة ومودة حميمة.

وصداقة هذا الإنجليزي للفيلسوف تستحق التنويه؛ لأنها ربما كانت سبب ما عُرف به «كانت» فيما بعد من دقة المواعيد وتنظيم الحركات والأعمال، فإن هذا الرجل — واسمه جرين — كان واحدًا من ذلك الطراز الإنجليزي الذي اشتُهر في القرن الماضي

خاصةً بالدقة المفرطة في ترتيب أوقاته، والشدة البالغة في احترام كلماته، بل حروفه، ومن نوادره مع «كانت» أنهما تواعدا مرةً على الركوب في الساعة الثامنة للنزهة، فما جاءت الساعة الثامنة إلا ربعًا حتى كان جرين مستعدًّا في غرفته والساعة في يده، فلما بقي من الموعد عشر دقائق لبس قبعته، فلما بقيت خمس دقائق تناول عصاه، فلما دقت ساعة الحائط الدقة الأولى فتح باب المركبة وانطلق في طريقه، ولم يبعد غير يسير حتى لقي «كانت» قادمًا في الطريق، ولكنه لم يقف ليأخذه معه؛ لأنه تأخر عن موعده دقيقتين!

نقول: ربما كانت هذه الصداقة فاتحة التاريخ الآلي في حياة «كانت»، ولا بد من الاعتراف بهذه الآلية التي سخر منها هيني؛ لأنك لن تقلب من تاريخ الفيلسوف كله إلا صفحة مكررة، ولن تنتقل فيه من مرحلة إلى مرحلة غير أرقام السنين وتواريخ الكتب التي ألفها والوظائف التي تقلدها، فالتناقض على أتمه بين حياته الظاهرة وحياته الباطنة، أو بين معيشته وأثره في عصره، والتغييرات التي طرأت على معيشة الرجل الظاهرة تحصر في بضع صفحات، أما التغييرات التي أحدثها في آراء الناس وعقائدهم، فلا تكفي لشرحها المجلدات، وإليك مجمل ترجمته من يوم مولده إلى يوم وفاته.

ولد كانت بمدينة كونجسبرج في يوم ٢٢ أبريل من سنة ١٧٢٤، فهم يحتفلون في هذا الشهر بمضي مائة سنة من يوم ولادته، وكان رابع أولاد أبيه، وهو رجل من أصل إيقوسي يحترف صناعة السروج، وكانت أمه امرأةً صالحة فرغبت ورغب أبوه في تعليمه علوم الدين لخدمة الكنيسة، ثم ماتت أمه وهو في الثالثة عشرة ولم يتحول أبوه عن رأيه، فدخل «كانت» الجامعة بعد ذلك بأربع سنوات ليتلقى دروس الكهانة، ووعظ مرة أو مرتين في إحدى الكنائس القريبة على سبيل التمرين، إلا أنهم فضلوا عليه طالبًا آخر في سلك الفئة التي ترشحها الجامعة للتخرج في الكهانة، فأقبل على دراسة الفلسفة والرياضيات، وهكذا كان اتجاه أعظم الفلاسفة المحدثين إلى طريق الفلسفة مصادفةً واتفاقًا، ثم اضطرته الفاقة إلى طلب الرزق من صناعة التعليم، فاشتغل بتربية أبناء الأسر المتوسطة مع مثابرته على التحصيل في الجامعة حتى جاز امتحان الأستاذية في سنة ١٧٥٥؛ أي في الثالثة والثلاثين من عمره.

وشرع من ثم في إلقاء محاضراته في الرياضيات والطبيعيات والفلسفة عشر سنوات معتمدًا في الفلسفة على آراء ولف وبومستر وبومجارتن مع قليل من التصرف، وكان إعجاب الطلبة بفصاحته عظيمًا، حتى إن هردر الأديب الألماني الكبير — وكان أحد

تلاميذه — نظم إحدى محاضراته شعرًا لما استحوذ على نفسه من بلاغتها وسحر معانيها، فكافأه الأستاذ على ذلك بإلقاء المحاضرة المنظومة على زملائه الطلبة قبل البدء في محاضرته الجديدة.

واشتهر اسمه في ألمانيا فطلبته جامعة أرلنجن لتدريس المنطق وما وراء الطبيعة، وطلبته جامعة جينا لمثل هذا الكرسي، ولكنه بقي في موطنه على حالٍ من العسر المستور بالتجميل إلى أن خلت وظيفة أستاذ المنطق وما وراء الطبيعة في جامعة كونجسبرج، فعُين لها بمرتب ستين جنيهًا في السنة عدا مصاريف المحاضرات في ٢٠ أغسطس سنة ١٧٧٠، ووافق ذلك عهد وزارة زدلتز المعروف بحريته وميله إلى الإصلاح، فتولاه بكلاءته فلم يبال أن يجهر برأيه في ذلك العصر الذي لا يأمن فيه الفيلسوف الحر على نفسه وعلى رزقه؛ وأظهر كتبه في أصول الفلسفة والأخلاق واحدًا بعد آخر، فتلقاها قراء الفلسفة بلهفة المشتاق، وقال الشاعر شيلر: إنها «نور جديد أنير للناس.» وقال فيخت: «ليس كانت نور العالم، ولكنه منظومة شمسية كاملة.» وفي سنة ١٧٨٦ أسندت إدارة الجامعة إلى «كانت» فحسنت حاله شيئًا ما واتسع رزقه بعض الاتساع، وفي سنة ١٧٨٨ استقال زدلتز من وزارة التعليم، فخلفه كريستوف فلنر المتعصب الأحمق فشدد الرقابة على المطبوعات، وحظر طبع كل كتاب يخالف التوراة والكتب المنزلة في رأي رجال الدين، فأصاب «كانت» في ذلك عنت غير قليل وساعد الوزير على اضطهاده للفلاسفة والكتاب خوف الملوك يومئذ من الثورة الفرنسية وكراهتهم لكل جديد في عالم الفكر، وظل الحال على ذلك عدة سنين.

وفي سنة ١٧٩٥ تخلى «كانت» عن جميع دروسه في الجامعة إلا حصة واحدة كل يوم في المنطق وما وراء الطبيعة، ثم تخلى عن هذه أيضًا بعد ذلك بسنتين، وفي هذه الأثناء مات فردريك وليام الثاني، واستقالت وزارته المستبدة، فاستطاع «كانت» أن يظهر من آرائه ما لم يكن مباحًا من قبل، إلا أنه ضعف وخانته الذاكرة وأدركه خرف الشيخوخة رويدًا رويدًا فلزم العزلة، وجعل ذلك العقل الجبار يهذي بأغاني الأطفال التي كان يحفظها في صباه، وأطبق الظلام حول تلك البصيرة النيرة، فجهل أقرب الناس إليه، وبقي في عزلته إلى أن وافاه أجله في يوم السبت الحادي عشر من شهر فبراير سنة ١٨٠٤.

ولم يبلغ فيلسوف حديث في حياته ما بلغه «كانت» من بُعد الصيت وعلو المنزلة وحب الناس له وسعيهم إلى لقائه من كل صوب على تعذر المواصلات في ذلك العصر،

حتى إن طبيبًا روسيًّا خلع معطفه وصداره على خادم الفيلسوف؛ لأنه مكنه من مقابلته في أواخر أيامه وأعطاه مسودة مصححة من بعض كتبه.

فأنت ترى أن ترجمة «كانت» ليست بالترجمة العظيمة، وإن تضمنت سيرة رجل عظيم، أما العظيم فيه فترجمته الباطنة وسيرته الفكرية، وموعدنا بتلخيصها في الأسبوع القادم.

عمانويل كانت (٢)[١]

عمله في الفلسفة

إن عظمة «كانت» ليست في مذهب أنشأه، فإن الرجل لم ينشئ مذهبًا على مثال المذاهب الفلسفية المعروفة التي تبحث في أصل الوجود وتتناول كل شيء فيه تعليلًا وتفصيلًا، وتحاول أن تضعه كله في حيز من الفكر لا يتخطاه، وهو لم يدَّع أنه أنشأ هذا المذهب، بل قرر ما يناقض المذاهب جميعًا ويظهر عوارها وشططها؛ لأنه أنشأ فلسفة النقد وجعل العقل نفسه موضوع بحثه وانتقاده، وإنما عظمة الرجل في شيءٍ واحد هو أنه بين للعالم في عصره ما يمكن معرفته، وما لا يمكن أن يعرف بسبيل؛ أي إنه وضع تخوم العقل البشري وأنزله في مكانه، فحصر جهده فيما يستطاع، وصرفه عما لا يفيد.

قسم «كانت» الحقائق إلى قسمين: حقائق الأشياء في ظواهرها Phenomena وهذه — كما يقرر كانت — يعرفها العقل بالحس والإدراك وتبحث فيها العلوم وتصل منها إلى نتائج صحيحة في بابها، خلافًا للذين أنكروا كل شيء وشكوا في كل شيء، حتى في قانون التجربة والسببية فقالوا: إن ربط السبب بمسببه في الذهن البشري كربط أي شيئين آخرين لا علاقة بينهما، أو بعبارةٍ أخرى إن إدراك التعاقب في شيئين كإدراك الشيئين على التعاقب بلا فرق في الحالتين، فإذا نظرت إلى النهر ثم نظرت إلى البر فهذا كما

[١] البلاغ في ١٤ مايو سنة ١٩٢٤.

ترى الحب أولًا ثم ترى الزرع، فلا يصح أن يكون الحب سببًا في ظهور الزرع، إلا كما يصح أن يكون النهر سببًا في وجود الأرض، أما «كانت» فيقيم الدليل على صحة السببية ويجعلها من الحقائق الأولية التي أتت بها النفس من عندها، وينفي قول القائلين أن العقل استفاد العلم بالسببية من التجربة؛ لأن التسليم بالتجربة هو تسليم بالسببية أيضًا.

وحقائق الأشياء في ذاتها Noumena وهذه لا سبيل إلى معرفتها من طريق العقل البتة؛ لأن العقل لا يعرف إلا ما يقع عليه الحس؛ أي لا يعرف إلا الأشياء في ظواهرها، أما الأشياء في حقائقها وكنه وجودها فمن وراء طاقته أبدًا، صحيح أن العقل حين يحكم على شيءٍ من الأشياء يتجاوز الحس الذي جربه إلى نتيجة وراء محسوساته، وأنه إذا قال مثلًا: إن الزجاج الرقيق ينكسر حين يصطدم بالحجر الصلب، فليس معني ذلك أنه قد رأى كل زجاج ينكسر، ولكن هل معناه أنه أدرك شيئًا مما وراء الحس؟ كلا، وإنما هو وسع الحكم في دائرة المحسوسات، فقرر أن الزجاج إذا اصطدم في حالةٍ خاصة بالحجر وقع الكسر، فهو ينقل الحس من دائرة إلى دائرة أوسع منها، وهذا كل ما يستطيع العقل أن يصنعه حين يبني علومه على التجربة؛ أي إنه لا يستطيع الخروج أبدًا من دائرة المحسوسات أو المدركات.

وكما قسم «كانت» الحقائق إلى قسمين كذلك قسم الإنسان إلى قوتين: العقل والإرادة أو الوجدان، فالعقل يدرك الأشياء في ظواهرها، والإرادة تحيط بالأشياء في ذواتها؛ لأنها هي من عالم هذه الذوات، ومن هنا نفهم أن علم ما وراء الطبيعة مستحيل من طريق العقل في رأي «كانت» ولا سبيل إليه إلا من طريق الإرادة التي تحيط بكنه الأشياء.

على أن «كانت» لم يفصل كل الفصل بين عالم العقل وعالم الإرادة أو عالم الحقائق اللدنية، فإننا مع اعتمادنا على المحسوسات والمدركات في تحصيل معارف العقل لا نستغني عن حقيقة أولية نبني عليها هذه المعارف، مثال ذلك السببية التي سبقت الإشارة إليها، فمن أين أتى بها العقل؟ أمن التجربة؟ لا. لأن تسليمك بالتجربة هو تسليم بالسببية كما قلنا، أعني أنك حين تقول: إني جربت كيت وكيت كأنك تقول: إنني ربطت أسبابًا بمسبباتها، فأنت مسلم بأن لكل شيء سببًا قبل أن تبدأ بالتجربة، فالسببية على ذلك حقيقة أولية لم يصل إليها العقل بالبرهان ولا بالتجربة، ولكنه يبني عليها كل ما يجريه ويثبت صحته ببراهينه، وقس على ذلك بقية حقائق «كانت» الأولية.

ولكن «كانت» لم يذكر لنا على وجهٍ قاطع ما هي العلاقة بين الأشياء في ظواهرها والأشياء في ذواتها، فهل الأشياء في ظواهرها جزء ناقص من الأشياء في ذواتها يحتاج

إلى تكملة للعلم به على حقيقته، أو هي صورة أخرى مغايرة كل المغايرة لتلك الماهية المحجوبة عن العقل؟ ولا جواب على هذا السؤال، وليس من هَم «كانت» أن يتبسط في الإجابة عليه، بل هو ينتقد الذين يذهبون بالفلسفة إلى ما وراء حدودها ويقول: إننا نقع في التضارب كلما تجاوزنا الحد المأمون الذي نعرفه حق المعرفة.

وقد اعتاد الناس إذا سمعوا بفيلسوف أو قرءوا عنه أن يسألوا عن رأيه في قضيتين: قضية أصل الوجود والاعتقاد بالله، وقضية الأخلاق، فما هو رأي «كانت» في هاتين القضيتين؟

أما رأيه في القضية الأولى فظاهر مما أسلفناه من رأيه في علم ما وراء الطبيعة، فهو يرد العلم بهذه الحقائق إلى عالم الإرادة ويخرجها من دائرة العقل، وقد كان «كانت» لا ينكر وجود الله، ولا يحاول أن يقيم الدليل العقلي على وجوده، ولكنه نصر الملحدين من حيث لم يرد ذلك حين أخذ في توهين الأدلة التي يقيمها الفلاسفة واللاهوتيين لإثبات وجود الله تعزيزًا لرأيه القائل بأن الوصول من طريق العقل إلى علم الأشياء في ذواتها مستحيل، وقد حصر «كانت» هذه الأدلة في ثلاثة هي: (١) أن الله موجود؛ لأن مجرد إدراكنا لوجود كائن كامل هو برهان على وجوده. (٢) أن الله موجود؛ لأن العالم موجود. (٣) أن نظام الدنيا دليل على كمال الله. فقال عن البرهان الأول: إن قولنا إننا لا يمكننا أن نتصور كائنًا من غير أن يكون الكائن موجودًا هو نفسه تسليم بأن الشيء المتصور غير الشيء الموجود، وهكذا يتقوض هذا البرهان قبل أن يقوم على أساسه؛ لأنه يسلم بأن وجود الشيء غير تصوره وتصوره غير وجوده، وقال عن البرهان الثاني: إن وجود العالم قد يدل على وجود موجده، ولكنه لا يستلزم الكمال الأدبي. وقال عن البرهان الثالث: إننا إذا أردنا أن نستدل على صفات الله من صفات العالم التي نراها، وجب أن نصدق أنفسنا القول فنذكر الخلل والعيب كما نذكر الإتقان والحسن، وأسهب في إيراد كل برهان من هذه البراهين وفي الرد عليه غاية الإسهاب.

أما رأيه في قضية الأخلاق، فكرأيه في قضية أصل الوجود؛ أي إنها هي أيضًا خارجة عن دائرة العقل والتعليل، فهو يقسم الأوامر إلى قسمين: قسم الأمر المطلق، وقسم الأمر المعلل، فإذا قال لك قائل: اجتهد لتنجح فهو يبين لك العلة التي تُوجب عليك الاجتهاد، وهذا هو الأمر المعلل وليس هو من الأخلاق، وإنما هو من التماس المنفعة، أما إذا قال لك قائل: افعل الواجب أو كما يقول «كانت» نفسه: «افعل ما تريد أن يكون قانونًا عامًّا لكل فعل.» فليس لهذا الأمر علة ما، فأنت في انقيادك لهواك خاضع للأسباب والمسببات

وللعلل التي يفهمها العقل، ولهذا تقف عند حدود العالم المقيد عالم الأشياء في ظواهرها، ولكنك في قيامك بالواجب حر مطلق من قيود السببية، فلا تطيع قانون هذا العالم المشهود، بل تعمل كأنك جزء من الإرادة التي لا تجري عليها أحكام القوانين والأسباب، أو كأنك تلك الإرادة التي قلنا: إنها تتصل بعالم الأشياء في ذواتها لا في ظواهرها.

ولا يستسهلن أحد أن ينقض رأيًا من آراء «كانت» وإن ظهر له في بادئ الأمر أنها ضعيفة السند، فإن من أشد الغرور أن يجترئ امرؤ على هذا العقل الفذ الذي قل أن ينجب الزمان مثله فينظر إلى رأي من آرائه نظرة استخفاف أو تسرع، وليذكر الذي يقف هذا الموقف أنه ما من اعتراض خطر له، إلا قد خطر قبله لكانت ووزنه بميزان لا يذر صغيرةً ولا كبيرة ولا يسقط من حسابه شيء، لقد كان هذا العقل أعجوبة الأعاجيب في صحة القياس وضبط الحكم وجودة النظر في الدقائق والجلائل، وماذا تقول في عقل استلزم بالقياس وجود كوكب سيار في موضع «أورانوس» قبل استكشاف هرشل هذا الكوكب بالراصدة الفلكية، ورأى بالقياس تناقض حركة دوران الأرض على محورها من تأثير الحركة المضادة للمد والجزر قبل أن يصل «هاوزن» إلى إثبات ذلك بمائة سنة، وقال باتجاه مركز ثقل القمر إلى نصفه البعيد عن الأرض قبل أن يتحقق هذا العالم الأخير من صحة هذا الرأي بعشرات السنين؟ ولقد سبق «كانت» العالم الإنجليزي دارون إلى مذهبه في أصل الأنواع والنشوء والارتقاء فقال: «إن التقابل في صور الأحياء على كثرة تنوعها يرينا كأنها نشأت من أصلٍ واحد، ويقوي الظن بوجود قرابة حقيقية بينها وبخروجها كلها من أبوة أصلية واحدة، بالتقارب بين نوع منها ونوع من هذه الأنواع التي يبدو فيها القصد واضحًا؛ أي من الإنسان إلى الحشرات المتعددة الأرجل إلى الطحلبيات إلى أن تنتهي أخيرًا إلى أوضع صور الطبيعة المعروفة لنا وهي المادة غير العضولة التي يظهر منها ومن قواها أنها مصدر جميع تصميمات الطبيعة جريًا على قوانين آلية، وهي تلك التصميمات التي تلوح لنا في الكائنات العضوية عويصة مغلقة، حتى يخيل إلينا أننا مضطرون إلى أن نتخذ لها قانونًا خاصًّا لتفسيرها.» ويقول أيضًا: «إن العالم الطبيعي قد يقبل الظن بأن الأرض التي نشأت هي نفسها من هيولى مختلطة قد ولدت في الأصل صورًا ناقصة، ثم ولدت هذه الصور صورًا غيرها قومت نفسها على حالة أنسب لبيئتها وعلاقاتها المتبادلة بينها حتى أجدبت هذه الأم فقصرت ولادتها على أنواع معينة.» ثم زاد على ذلك أن احتمل «انتقال الحيوانات المائية إلى حيوانات تعيش في المستنقعات ثم إلى حيوانات برية» وهو هو مذهب دارون في قواعده ومجملاته.

ولا يدخل في روع قارئ أنني أتيت هنا بخلاصة عمل «كانت» في الفلسفة، أو بخلاصة موجزة منه، كلا ولا بلمحة من تلك الفلسفة العظيمة الواسعة؟ وإنما غاية ما صنعت أنني ثقبت بالإبرة ثقبًا صغيرًا في ذلك السنار السميك القائم على تلك الفلسفة، فسقط منه شعاع ضئيل على جبلٍ هائل لا يحد الطرف سفوحه وشعفاته، ولا سبيل إلى أكثر من ذلك في هذا المقام.

أما تفاصيل هذه الفلسفة في أصولها، فمن ذا الذي يفهمها على صحتها؟ إن الشُّراح الذين تصدوا لتفسيرها ليختلفون في فهمها اختلافًا بعيدًا حتى لينقض أحدهم ما يثبته الآخر، ولعل «كانت» نفسه لم يكن يفهم تفاصيل فلسفته في كل حين على نمطٍ واحد، فمن أراد الاستبحار فدونه البحر الغطم، فلينزل فيه إلى أعماقه، ولكن عليه بالعوامات قبل النزول!

فلسفة الجمال والحب[1]

حدِّي من «رسائل الأحزان» الغلاف، ولست أنوي أن أتعداه، فصاحب هذه الرسائل وهو الأديب مصطفى صادق الرافعي يزعم أنه كتبها في فلسفة الجمال والحب، وأنا أريد أن أكتب في «فلسفة الجمال والحب» لأنني عدلت فيها إلى رأيٍ جديد يوافق رأيي الأول ويزيد عليه بعض الزيادة.

وقد كان البحث في فلسفة الجمال شاغل نفسي — أو فكري — حين دفع إليَّ الرافعي رسائل أحزانه، فلما رأيت على غلافها أنها وضعت في فلسفة الجمال والحب كما يقول مؤلفها الفاضل قلت خيرًا! ها هنا مقطع يحسن الوقوف عليه، ووقفت هنالك لا أتقدم وراء الغلاف خطوة؛ لأن في الغلاف كفاية.

كان لي رأي في الجمال خلاصته «أنه إشارة في أظهر عضو من الجسم — أعني الوجه — كانت ولا تزال تدل على فضيلة جنسية في جسم الرجل أو المرأة» و«إن أظهر ما تظهر الملاحة من معارف الوجه في العين والشفة؛ لأنهما الجارحتان اللتان ترتسم فيهما حالة النفس وإحساسها بغاية الوضوح والجلاء، وأصدق ما يقال في هاتين الجارحتين: إنهما نافذة النفس فمنها تطل على العالم، ومنها يطل العالم عليها، ولعل ما تكشفه منا للناس أكثر من الناس لنا.»

وهذا بعض رأيي الآن في جمال الجسد الإنساني وليس رأيي كله؛ وإنما كان رأيي الأول أدنى إلى العلم، فصار رأيي الثاني أدنى إلى الفلسفة، والرأيان مع هذا من منبعٍ واحد.

---

[1] البلاغ في يوم الثلاثاء ٢٠ مايو سنة ١٩٢٤.

فما الجمال في الجسد الإنساني؟ أقول بالإيجاز: إن الجمال هو الحرية! وسيعجب القارئ من هذا القول، ولكني لا أدعه يطيل العجب، وسأبادره بتفسير ما أقول وتفصيل ما أُجْمِل.

إن الوظيفة تخلق العضو هذه حقيقة مقررة، فالإنسان لا يمشي؛ لأن له قدمين، بل هو له قدمان؛ لأنه أراد أن يمشي، وهو لا ينظر؛ لأن له عينين، بل هو ذو عينين؛ لأنه أراد أن ينظر، وهكذا قل في جميع الأعضاء والجوارح.

فالحياة إذن وظيفة أو وظائف، والأجسام وأعضاؤها هي أدوات هذه الوظائف التي تعمل بها وآلاتها التي تبرز فيها حركتها وشعورها.

وعلى حسب الحياة يكون الجسد أو تكون أعضاؤه؛ فكلما كانت وظائف الحياة ظاهرة غير معتاقة في حركتها كانت الأعضاء صحيحة حسنة الأداء، وكان عمل الحياة بها سهلًا وحريتها فيها أكمل، وكلما كان العضو مسهلًا لعمل الحياة كان مؤديًا لغرضه موضوعًا في موضعه وكان مبرأ من النقص والعيب، فهو العضو الذي يجاوب مطالب الحياة ويحقق لها حريتها، وهو العضو الجميل.

يقولون: إن الجمال هو التناسب، وهذا صحيح، ولكن ما هو التناسب، ولأي شيء يعجبنا، ومتى يكون الجسم متناسبًا فنراه جميلًا؟

إن التناسب هو أن لا يزيد عضو أو ينقص في الحجم والشكل، فلا يكون أضخم ولا أنحف ولا أطول ولا أقصر ولا مختلفًا في التركيب واللون عما ينبغي، هذا هو التناسب، وليس هو غاية في ذاته كما ترى؛ لأننا نحتاج إلى أن نعرف «ما ينبغي» للأعضاء حتى نعرف الحجم أو الشكل الذي يناسبها؛ أي إن هناك غاية أخرى يكون التناسب تابعًا لها ومنظورًا فيه إليها، فما هي هذه الغاية؟ وأي شيء تكون غير وظيفة الحياة التي يتكون الجسم لتأديتها.

على أننا إن نظرنا إلى التناسب كما يصفونه فكيف ترانا نجده؟ نجد الجسم الذي يدق حيث تناسب الدقة، ويغلظ حيث يناسب الغلظ هو الجسم الذي تتصرف فيه وظائف الحياة بلا عائق، فتسير حيث يجب أن تسير، وتقف حيث يجب أن تقف، لا تنحسر عن جانب فتتركه عظامًا، ولا تكسل في جانب فيمتلئ شحمًا، لا يمسكها شيء ولا يتعجلها شيء، بل تسير في الجسم كما تشاء وتسيطر على الأعضاء كما تريد، فهي حرة عاملة في مملكة مطيعة صالحة، ومعنى ذلك أن التناسب تابع لوظيفة الحياة، وليست وظيفة الحياة تابعة للتناسب، فنحن إذا عبنا طول العنق مثلًا في إنسان، فليس طول

العنق الذي نعيبه؛ لأننا لا نعيب هذا الوصف بعينه في الإوز والنعام والزراف، ولكننا إنما نعيب اختلال وظائف الحياة وظهورها في الأعضاء على غير الصورة التي تناسبها، والتي كانت تظهر بها لو تركت لنفسها، وكانت حرة فيما تصنع، بغير آفة تعوقها أو تحيد بها عن سننها.

إن الجسم الجميل هو الجسم الحر، وما من حسناء إلا وهي تعلم ذلك بفطرتها، فلا تعدل بالرشاقة صفة من صفات الملاحة، وليست الرشاقة إلا خفة الحركة، وليست خفة الحركة إلا الدليل على أن وظائف الحياة حرة في جسدها تخطو وتلتفت وتشير وتختال بلا كلفة ولا معاناة، وتزن نفسها في أعضائها بميزان لا خلل فيه ولا نقصٍ يعتريه.

وما من سهوٍ ولا مصادفة كانت الأمم المستعبدة ضعيفة الميل إلى الرشاقة تؤثر الأجسام الغليظة المترهلة على الأجسام الممشوقة المستوية، وإنما كان ذلك هواها؛ لأن الحياة فيها مرهقة والحرية فيها ضيقة، فهي أميل إلى البطء والتراخي؛ إذ كانت حياتها بطيئة متراخية، وهي أهون من أن تهيم بالرشاقة؛ إذ كانت لا تحب الحرية ولا تعمل لها ولا تحس في نفوسها الحاجة إليها.

وأحب ما نحب الجمال في سن الشباب، فهل تعلم لم يكون الجمال في الشباب أجمل وأحب إلى النفوس؟ ذلك لأن الشباب هو سن اللعب وانطلاق الحياة في سبيل الاكتمال والنماء بلا وقوف ولا ركود، فهو سن تملك فيها وظائف الحياة من الحرية ما ليست تملكه في سنٍّ أخرى، وتقل فيها آفات الجسم وعوائقه، فتثب وظائف الحياة وثبًا وتعتلج اعتلاجًا؛ وأما ما يلي ذلك من أدوار العمر فتلك هي الأدوار التي تقف فيها الحياة أو تتقهقر، فلا يكون الحب حينئذ إلا متعة خالية من ذلك الشوق والتطلع الذي يلتهب به حب الشباب، ولا تكون المتعة إلا جسدية لا معنى لها من جانب النفس، ولا صورة فيها من دفعة الحرية.

ولو أنك تأملت في سر حنين الشيوخ إلى الشباب، ورغبتهم في الاتصال به والاقتباس منه، لرأيت أن أحب ما يحبون منه هو ذلك الغرور المتقحم الذي لا يجفل ولا يتهيب؛ وأن أسر ما يسرهم منه هو أنه يركب هواه ويصنع ما يريد؛ أي إنه حر منطلق لا كالشيخوخة التي لا تهم بشيء إلا قام بينها وبينه ألف سد من الضعف والحذر والفتور.

ويمكنك أن تقول مثل هذا القول في الملمس الجميل، وهو الملمس الناعم الذي تنساب عليه اليد فلا تحس ما يعتاق حركتها حين تلامسه، وفي الصوت الجميل الذي نطرب له فنصفه بأنه الصوت الحر «والسالك الذي لا ينحاش» كما يقول المغنون والذي تحس

وأنت تسمعه أنه خارج من حنجرة لا عقلة فيها ومن صدرٍ لا حرج فيه، بل يمكنك أن تقول مثل هذا القول في الفكر الجميل، فتصفه بأنه هو الفكر الحر الذي لا ترين عليه الجهالة، ولا تغله الخرافات، ولا يصده عن أن يصل إلى وجهته صاد من العجز والوناء، ثم يمكنك أن تقول مثل ذلك في الفنون الجميلة جملة واحدة؛ لأنها هي الفنون التي تشبع فينا حاسة الحرية وتتخطى بنا حدود الضرورة والحاجة، وما من شيءٍ تستجمله وتخف نفسك إليه وهو مغلول الحياة منقبض عن وظائفها؛ حتى الأخلاق ما من جميلٍ فيها إلا كان جماله على قدر ما فيه من غلبة على الهوى وترفع عن الضرورة، وقوة على تصريف أعمال النفس في دائرة الحرية والاختيار.

فالجمال إذن هو الحرية، والجمال في الجسم الإنساني هو حرية وظائف الحياة فيه وسهولة مجراها، ومطاوعة أعضاء الجسم لأغراضها، وقيام هذه الأعضاء مقام الأدوات الملبية لكل إشارة من إشاراتها.

ولا يلتبس على القارئ هذا الرأي برأي الذين يقولون: إن العضو الجميل هو العضو النافع، فإن هؤلاء يجعلون الصلاحية الآلية هي الغاية ولا يبالون بوظائف الحياة في ذاتها، وإنما يبالون بالمنفعة المحدودة التي تستخدم لها أعضاؤها، وكأنهم يرون أن وظائف الحياة مسخرة لهذه المنفعة التي يفترضونها، لا أن المنفعة مسخرة لوظائف الحياة، وهو خلاف المعقول والمعروف وخلاف الذي نقوله هنا حين نجعل الحرية غاية لا نهاية لها والمنفعة وسيلة من وسائلها، ونجعل الأعضاء أداة مطاوعة لوظائف الحياة، أو وسيلة أخرى من تلك الوسائل التي تسعى بها إلى بلوغ الحرية.

وخلاصة الرأي أننا نحب الحرية حين نحب الجمال! وأننا أحرار حين نعشق من قلوب سليمة صافية، فلا سلطان علينا لغير الحرية التي نهيم بها، ولا قيود في أيدينا غير قيودها.

ولا عجب فحتى الحرية لها قيود وعبيد!

الألم واللذة[1]

أما إن الألم موجود في هذه الدنيا فمما لا يختلف فيه اثنان، وأما إنه كثير فوق ما تقبل النفوس فمما لا يختلف فيه إلا القليل، وأما إنه نافع أو غير نافع ومقدم للحياة أو مثبط لها فذلك ما يختلف فيه الكثيرون.

ورأيي في هذا الخلاف أن الألم ضرورة من ضرورات الحياة وحسنة من حسناتها في بعض الأحيان، وحالة لا تتخيل الحياة الإنسانية بدونها على وجهٍ من الوجوه.

أما تفصيل هذا الرأي فهو أن الشعور بالنفس يستلزم الشعور بغير النفس، فهذه الـ «أنا» التي تقولها وتجمل فيها خصائص حياتك ومميزات وجودك، وتعرف بها نفسك مستقلًّا عما حولك منفردًا بإحساسك، هي نصيبك من الحياة الذي لا نصيب لك غيره؛ وهي تلك «الذات» التي لا تشعر بها إلا إذا شعرت بشيءٍ مخالف لها في هذا العالم الذي يحيط بها، فأنت لا تكون شيئًا له حياة ولذات وآلام ومحاب ومكاره، إلا إذا كانت في هذه العالم أشياء أخرى غيرك، ولا تكون هذه الأشياء الأخرى معك إلا إذا كان منها ما يلائمك وما لا يلائمك، أو ما يسرك وما يؤلمك.

فإن أردت حياة لا ألم فيها، فأنت تريد إحدى حياتين؛ فإما أن تكون وحدك في هذا الوجود، وهذه حياة لا يتخيل العقل كيف تكون ولو تخيلها لما أطاق احتمالها، وكيف ونحن نرى أن الأديان الكبرى كلها تعلمنا أن الله خلق الخلق ليعرفه غيره بعد أن كان ولا شيء سواه؟ فإذا كانت النفس البشرية لا تقوى على أن تتصور إلهًا منفردًا بالوجود،

[1] البلاغ مايو سنة ١٩٢٤.

فكيف تراها تطيق الحياة وحدها أو تعتد هذه الحياة المتوحدة غايتها وأمنيتها من السعادة والخلو من الألم؟

وإما أن يكون معك في الوجود غيرك على أن لا تحس به، أو على أن لا يصدمك من هذه الأشياء صادم، ولا يقابلك منها ما ترى أن بينه وبين حياتك اختلافًا وفرقًا، وهذه هي أشبه الحالات «بالنيرفانا» البوذية، أو هي الموت بذاته في صورة غير صورته المعهودة.

ولست أفترض لهاتين الحياتين حياة ثالثة إلا أن يتمنى المتمني أن تسره الأشياء الأخرى التي تصادمه في هذا الوجود، فلا يكون إلا مبتهجًا بها راضيًا عن جميع حالاتها، وهذا كالجمع بين المتناقضات؛ لأن من سره قرب شيء، ساءه البعد عنه، ومن أرضاه أن يدرك أملًا، أغضبه أن يحرمه، فإما حياة متشابهة من جميع الجوانب، فيستوي من جميع الجوانب فيها الخير والشر والحسن والقبيح، بل لا يكون فيها خير ولا شر ولا حسن ولا قبيح، بل لا يكون فيها شيء تتمناه لأنك لا تحرم فيها شيئًا، فكيف تكون هذه الحياة هي رضى النفس وأمنيتها التي نتمناها؟ وإما حياة تختلف جوانبها ففيها النقيض ونقيضه وفيها حينئذ ما يسر وما يسوء وما يلذ وما يؤلم.

وخلاصة هذه الفروض أن النازل عن الألم نازل عن ذاته أو حياته في هذا العالم، وأن العقل الإنساني لن يستطيع أن يتخيل حياة مبرأة من الآلام وإن كان يتمناها أحيانًا.

على أننا ندع ما نتخيله وننظر فيما نحن فيه، ننظر في هذا العالم المشهود الذي قُضي علينا أن نعيش بين ظواهره، فهل يوافقنا أن يخلو من الألم، وأن نتجرد نحن من كل ما للألم فضل فيه علينا وأثر باقٍ في حياتنا؟ وهل تعجبنا الحياة التي لا برد فيها ولا حر، ولا جوع ولا مرض، ولا خوف ولا رغبة؟ أيعجبنا أن نخسر كل ما ربحناه من هذه العوارض التي تؤلمنا أحيانًا، فتقسرنا قسرًا على تغيير ما نحن فيه؟ أقول: لو أن الله شاء أن يعاقبنا على هذا التمرد منا على ألم الحياة، فسلبنا كل ما جنيناه من خيره لردنا إلى عالم الذر من حيث أتينا، ولعاد بنا خشاشًا من هوام الأرض لا نشتهي ولا نألم ولا نتمنى ولا نتوهم، بل لا إخالنا نقف هنالك ولا محيص لنا من الهبوط إلى ما دون ذلك، فإن أصغر الحشرات وأخسها أرفع من أن تعيش بغير حظٍ من الألم على قدر ما تتقي ما يضرها، وتطلب ما يصلح لها، وتتحول من مكانٍ إلى مكان كلما ضاق بها موطنها، ولو أنها عوفيت من نذير الألم، لظلت حيث هي حتى تهلك فلا يطول انتظارها للهلاك الراصد لها من كل صوب.

ولو أننا رفعنا خوف الألم يومًا واحدًا من نفوس الأحياء، لبادوا جميعًا في ذلك اليوم الواحد، ذلك أن أحدًا منهم لا يبالي أن يختبط بجدارٍ أو يسقط من علٍ أو يغرق في نهر أو يلقي بنفسه في المهالك التي فيها تلفه، وهو لا يتحرك في غيبوبة الألم حركة إلا كان مشفيًا على تلف أو واقعًا فيه، فنحن إنما نحفظ حياتنا الحاضرة بذخيرة من الآلام السابقة التي عاناها أسلافنا وتعلموا منها ما تعلموا من حيطة ومقدرة، ولا نكاد نضيف شيئًا جديدًا على ما ادخروا من كنوز الحياة حتى نسلك إليه من سراديب الألم وأنفاقه المظلمة، ولولا أنني أعلم أن الحياة نفسها أكبر من الألم وأنكر أنه كل شيء فيها لقلت: إن الحياة هي قابلية الألم، وإننا كلما ازداد نصيبنا من الحياة ازداد معه قسطنا من الآلام.

وليس معنى هذا بالبداهة أنني أمنع الشكوى على المتألمين، فإن الألم الذي لا يشكي صاحبه لا فائدة فيه؛ ولا أنني آبى العطف عليهم، فإن النفس التي تتسع للآلام تتسع للعطف عليها؛ ولكنما أعني أن أجعل الحياة أكبر من ألمها، وأن أقول: إن الحياة التي نألم في سبيلها جديرة أن تكون شيئًا عظيمًا، لا أن أعكس الأمر كما يعكسه بعض الساخطين المتذمرين فأقول: إنها لحقيرة لأننا نألم في سبيلها.

وأزيد على ذلك أن صبر النفوس على ما في الحياة من ألم دليل على ما في الحياة من خير، وأن فداحة الثمن الذي نبذله في شيء دليل على مبلغه من الغلو والنفاسة، فأعظم الناس صبرًا على ألم الحياة أعظمهم اغتباطًا بسرور الحياة، وهو أفخرهم نفسًا؛ لأنه أوفاهم لنفسه ثمنًا وأجلهم لها قدرًا.

وأكاد أقول: إن الألم هو امتناع السرور، لا أن السرور هو امتناع الألم كما قد يرى بعض الباحثين، وهذا ما قصدت الوصول إليه.

كنا في مجلس الآنسة «مي» الأسبوع الماضي، وكان هناك الأستاذ الفاضل فخر العراق السيد جميل صدقي الزهاوي، فاستطرد الكلام إلى آلام الحياة ومسراتها، واختلفت الآراء فقال الأستاذ الزهاوي: لا سرور في الحياة ولا لذة، وإنما اللذة عدم الألم.

قلت: هذا كقولنا إن الحياة عدم الموت، والأولى أن تعكس القضية فيقال: إن الموت عدم الحياة.

قال: ولمَ نقرن اللذة بالحياة ونجعل لهذه حكم تلك في القياس؟

قلت: إن الحياة قوة إيجابية لا قوة سلبية، وكذلك الشعور بما يوافقها هو قوة إيجابية من نوعها وليس امتناع قوة أو عدمها.

وطالبني بمثال فذكرت مثال الجوع والشبع ولذة الطعام، فقلت: إننا لا نشبع من قلة الجوع، بل نجوع من قلة الشبع، فالجوع مؤلم؛ لأنه شعور بالخلو من الغذاء، وامتلاء المعدة يدفع هذا الألم، ولذة الطعام زيادة لا دخل لها في الخلو والامتلاء؛ لأنها مع اختلافها تؤدي إلى نتيجة واحدة من الشبع وسد الحاجة.

قال الأستاذ: بل أنت إنما تلتذ الطعام الذي يشعر جسمك بالحاجة إليه، فهذه اللذة هي ارتياح الجسم لدفع تلك الحاجة عنه.

وهذا تفسير يراه الأستاذ وجيهًا، وأراه لا يخرج عن القول بأن الألم ينافي اللذة أو هما على الأقل درجتان متباعدتان من درجات الشعور، فالألم غير اللذة واللذة غير الألم، فإذا وجدت اللذة فلا ألم معها من نوعها وإذا وُجد الألم فلا لذة معه من نوعه، هذا مفهوم ولكن لا يفهم منه أن امتناع الألم هو الذي أوجد اللذة كما لا يقال: إن اختفاء الليل هو الذي أطلع النهار؛ وإن كان يصح العكس في الحالتين.

والحق أنه ليس أغرب من القول بأننا لا نشعر بغير الألم، وأننا إذا خلونا من الألم شعرنا بالسرور ثم لا وسط بين النهايتين.

فهل يمكن أن تكون الحياة قوة دافعة للألم من غير أن تكون هذه القوة الدافعة قادرة على جلب شيء يوافقها غير الذي تدفعه مما لا يوافقها؟ وهي يتأتى الدفع من شعورٍ سلبي بحت مجرد من كل إيجاب؟ وماذا يرى الأستاذ الزهاوي لو قال له قائل: إن النبوغ مثلًا هو عدم النكسة، وإن الجمال هو عدم القبح، وإن القوة هي عدم المرض، وإن الزيادة هي عدم النقصان، وإن البناء هو عدم الهدم، وهكذا وهكذا مما هو من قبيل القول بأن اللذة هي عدم الألم؟ أليست النتيجة واحدة؛ وهي أن الحياة لا تصنع شيئًا سوى أنها تنفي ما لا يلائمها، ثم لا تخطو وراء ذلك خطوة ولا تعمل عملًا.

ولقد علمت من رأي الأستاذ أنه نشوئي؛ أي أنه يؤمن بترقي الحياة، وأنها تجلب في كل دورٍ من أدوارها زيادةً عليها لم تكن لها من قبل في أدوارها الخالية؛ فأما وهذا اعتقاده فلقد كان من الحق عليه أن يؤمن بأن الحياة تطلب شيئًا غير دفع الألم عنها، وأنها خليقة أن تسر ببلوغ ما تطلبه سرورها بدفع ما تتأذى به، بل إنها لأخلق أن تسر ببلوغ الكمال أضعاف سرورها باتقاء النقص واجتناب الضرر والأذى.

ولست أجهل حق الأستاذ فيما رأى، ولكني أقول: إن في الحياة ألمًا كبيرًا، وإن سرور الحياة أكبر من ألمها، ولكن الحياة نفسها أكبر من كل ما فيها من الألم والسرور.

التمثيل في مصر[1]

جاءني الخطاب التالي من صاحب الإمضاء، أحذف منه ما يخصني، وأثبت منه ما يخص القراء:

> … أذكرك أنك أهملت أو تغافلت عن البحث في فن من الفنون الجميلة — ذلك الفن هو التمثيل الذي بدأ ينمو ويسير في طريق التقدم هذه الأيام، فهلا أعاره سيدي الأستاذ شيئًا من عنايته.
>
> حسين عزيز

وقد آثرت أن أجيب الأديب صاحب الخطاب على صفحات النيل فأقول: إنني سكتُّ عن التمثيل ولم أهمله ولا بخست قدره؛ وما يظن بي أن أغمطه وأنكر أثره وأنا من المعجبين به والمعنيين بنجاحه، ومن أحرص الناس على شهود رواية صادقة توحيها العبقرية إلى القلم وتبرزها العبقرية على الملعب، ولكن ماذا يفيد التمثيل من كتابتي فيه؟ وماذا في وسعي من مسعدة له قد بخلت بها عليه؟ حسبي عالم الأدب! حسبي عالم السياسة! إن هذا كذاك بحر غدار كُتب علينا أن نسبح فيه طائعين أو كارهين؛ وللتمثيل ولا ريب سباحون قد سبروا أغواره وشطآنه وخبروا ديدانه وحيتانه، فهم أولى منا بالسبح فيه، وأدرى منا بظواهره وخوافيه.

[1] نشرت بإحدى المجلات الأسبوعية.

على أنه إذا كان لا بد من إبداء رأيي في تمثيل مصر قلت: إنه مقتلة للوقت، بل مذبحة طائشة يذهب فيها دم هذا البريء المظلوم جبارًا، ليلًا ونهارًا؛ وما من حسيبٍ ولا رقيب.

ولست آمل أن أرى شيئًا من التمثيل الصحيح في بلدنا هذا في غير معاهد الصور المتحركة وجوقات أوروبا التي تنزل بمصر آنةً بعد أخرى، ومن رأى «ميجوكين» يمثل في رواية كين و«فيدت» يمثل في رواية «الضريح الهندي» أو «نلسون» فقل لي بالله كيف يجرؤ بعد ذلك على أن يلصق اسم التمثيل بهذه المساخر التي يعرضونها هنا وما هي إلا محاكاة فردية لهذه الصناعة؛ وما هي إلا تمثيل للتمثيل؟

وعساك تسألني: أما من رجاء؟

فأقول: نعم! لا يأس مع الحياة …

ولكن الأمل ضعيف والشقة طويلة وأجر الصبر غير مضمون؛ لأن التمثيل — بل الفنون على بكرة أبيها — مبتلاة بداء العصر العضال، وأعني به داء «الأنانية»؛ فإن شفي العصر من دائه شفي التمثيل بشفائه، وإلا فليسدلوا عليه الستار، أو فليرفعوه ولكن على الخزي والصغار.

فالناس اليوم لا يحبون أن يتعظوا بغابرٍ ولا بحاضر، ولا يريدون أن يبكوا، ولا أن يحلموا، ولا أن يستحثوا مواطن الشعور والتطلع من نفوسهم، ومواضع الفكر والتأمل من رءوسهم، هذه أشياء يحبها من يحب غيره، ومن يسخو على الإنسانية بجانبٍ من وقته وحصة من ذات نفسه، أما الأنانية فلا تبالي بغير ساعتها، ولا تنظر إلى ما وراء لذتها، هذه بضعة قروش للضياع من يبيعني بها ضحكًا سخيفًا، ونظرات وضيعة إلى اللحوم البشرية التي يعرضونها على المسارح عارية أو شبه عارية، ضحكًا سخيفًا ونظرات وضيعة بهذا الشرط! أما إن أعطيتني ضحكًا رشيدًا ونظرات شريفة، فخذ بضاعتك وانصرف.

هكذا تنادي الأنانية، وهكذا تجد من يلبيها قبل أن يرتد إليها طرفها، فإذا التمثيل مجون وإذا الممثلون — أو الممثلات بالأحرى — سلعة مبذولة في سوق الرقيق!

إن الأمر اليوم يا صاحبي للملك ديموس[٢] الأول والأخير لا لي ولا لك في الآداب والفنون، وهل تدري ما هو هذا الملك ديموس؟

---

[٢] ديموس: أي الشعب باليونانية، ومنها الديموقراطية؛ أي حكم الشعب.

الملك ديموس هذا هو مستبد قاهر يدعون إليه كثيرًا ويثنون عليه كثيرًا، ولكنه بعد كل ما يُقال من مدح لسياسته وثناءٍ على حكومته عُتل أحمق مأفون الرأي بليد الطبع قذر العينين والأظافر، قد يستحق الصفع أحيانًا، ولكنه لا يجد الكف الغليظة التي تملأ خده العريض الطويل؛ فلذلك لا يصفعه أحد، أو هم يصفعونه بكفٍ غير الكف التي تصلح له، فيعتد الصفع مزاحًا رشيقًا وتربيتًا رقيقًا.

الملك ديموس لا يحب الوعاظ والأنبياء؛ ولا يألف الفلاسفة والعلماء، ولكنه يحب المهرجين والمسخاء، ويألف المتزلفين والأدعياء؛ وفي عهد حكمه السعيد كثر هؤلاء الندماء الأماثل وانتشروا، وظهرت البركة في صفوفهم فامتلأ بهم بلاطه العامر وانفسح لهم عقله الضيق، وما أوسع العقول الضيقة لصنوف الجهالة والحماقة، وما أحفلها بضروب السماجة والصفاقة! إن عقلًا واحدًا منها ليسع من ولائد الغباوة أضعاف ما تسعه عقول الفلاسفة أجمعين من ولائد الفطنة والنبوغ.

ولا يخطر ببالك أننا نحن المصريين — دون غيرنا — الذين نشكو هذه الدولة المحدثة ونتأذى بهذه الحاشية الحافلة، لا لا، إنك إذن لا تقدر الملك الكبير قدره ولا تعرف له حقه، ولا تعلم ما آتاه الله من بأسٍ عظيم وملكٍ عميم ونظامٍ عادلٍ رحيم، فاعلم أن هذا الملك الذي استأثر بالأمر كله في هذا العصر يحكم على غيرنا كما يحكم علينا، ويقضي في الغرب والشرق ما هو قاضٍ بيننا، لا راد لكلمته، ولا معقب لحكمه، وإن خامرك ريب في ذلك فانظر إلى الصور المتحركة والكتب المطبوعة كم منها للفن والأدب، وكم منها للمطاردات والمجازفات والشرطيات والغزليات؟ وانظر إلى فطاحل الممثلين الذين عبدوا صناعتهم وعلوا بها إلى مراتب الإلهام كم يمثلون للصبيان والسكارى، وكم يمثلون لعشاق الفنون ورواد الجمال وطلاب المعاني؟ ألا ترى إلى أولئك المردة الجبارين كيف يخرجهم الملك القدير في ثياب الأقزام ليضحك من قلانسهم، ويطرب لرنين أجراسهم؟ ألا ترى كيف يسخرون من أنفسهم قبل أن يسخر الملك المهذار من شقائهم؟

ثم لا تنس أن الآداب والأدباء قد لحقهم في عهد هذه الدولة ما لحق التمثيل والممثلين، فالنطاق واسع والبلاء جامع شائع، وكما نظرت إلى التمثيل، فانظر إلى آثار الأدب في هذا العصر كم كتابًا منها لأمثال شو وبرجسون إلى جانب الألوف التي يمج بها ذلك الجيش الزاخر من الثراثرة والأفاكين؟ وانظر إلى كتب الفحول أنفسهم كم عدد الصالح المنتقى منها إلى جانب الهراء الغث الذي تمليه عليهم العجلة، وتدفعهم إليه الحاجة؟ نادر معدود وركام غير محدود.

والملك ديموس يتسلى!

ألا فليحيى الملك ديموس إذن، ولا نقول «فليسقط» فإنه لا يستطيع السقوط!

مدينة فاضلة أو مستشفى مجاذيب؟[1]

قال لي زميلي وقد أقبل على صحيفة فرنسية يقلبها: هذا حظٌّ جميل ساقه الله إلى أدباء فرنسا.

قلت: ما هو؟

قال: إن اللجنة التي تألفت هناك لتعمير المدن المخربة قد خطر لها أن تبني من بينهن مدينة في ضاحية من ضواحي باريس تقفها على المفكرين والمشتغلين بالمباحث العقلية، فلا تؤجر بيوتها لغيرهم، ولا تزيد أجرة البيت فيها على ألفي فرنك في العام، وستحجب عنها الآلات والمصانع التي تزعج ساكنيها وتكدر عليهم صفوها، وستطلق على المدينة اسم سارة برنار تكريمًا للممثلة الكبيرة وتخليدًا لذكرها.

قلت: ويحهم! أرادوا أن يجعلوا في فرنسا مدينة فاضلة كالتي ابتدعها أفلاطون في خياله، فإذا هم يجعلون فيها مستشفى مجاذيب!

قال: كيف؟ قلت: نعم! إن هذه المدينة ستجمع ما تشعب في فجاج الأرض كلها من مناحي الفكر ومذاهب النظر، وسيكون فيها صاحب الرأي ونقيضه الذي يفنده، فيتجاور فيها المحافظ والمجدد، والمؤمن والملحد، والفوضوي والحكومي، والمالي والاشتراكي، والراضي والساخط، والمتعجل والمتأني، ومن يدعو إلى الواقع، ومن يدعو إلى الخيال، ومن يشغف بالآداب ومن يمقتها ويزدريها، ويتلاقى فيها أنصار الفضيلة وأنصار الخلاعة، والموصون بالرحمة والحاضون على القوة، وسيكون هنالك من كل طائفة من

[1] نشرت بإحدى المجلات الأسبوعية.

هذه الطوائف شيع تتقابل في العناوين والأسماء، وتفترق في المضامين والآراء، فمن الاشتراكيين مثلًا أصدقاء وأعداء، ومن الحكوميين ملكيون وجمهوريون، ومن المؤمنين كتابيون وإلهيون؛ وهكذا من كل حزبٍ ونحلة تخطر على البال وتمر بالحدس، فإذا انطلقت كل هذه الخلافات كلامًا وأصواتًا وخرجت من الأفواه صياحًا وجدالًا، وقارنا ما يقارن الأدباء والمفكرين في غالب الأحيان من غريب الأطوار والعادات وعجيب الأوهام والخيالات، وما يملأ نفوسهم من الغرور تارة، ومن الشك تارةً أخرى، فأي بيمارستان، أي بيمارستان مفعم بالجنون إفعامًا يعلو على مدينة هؤلاء العقلاء في علو الضجة واختلاط اللهجة واضطراب الأفكار وتبلبل الألسنة وسائر ما هنالك من مقلقات الأعصاب ومنغصات الحياة؟ وماذا في بابل الكبيرة نفسها من هذه البابل الصغيرة التي لا يفهم فيها أحد أحدًا، وأهلها جميعًا متصدون للتفهيم والتعليم؟

ثم هبهم سكتوا وانصرف كلٌّ منهم إلى شأنه، ألست ترى في سكان هذه المدينة خلقًا غريبًا شاذًّا لا ترى مثله في غير المدن التي اختصت بإخوانهم المجانين؟

وفيما نحن نتحدث بهذا؛ إذ أقبل علينا أديب من أدباء العربية المشهورين يستأنف علاقة درج عليها الزمن أعوامًا ثلاثة، ويعتب عليَّ في نقد وجهتُه إليه ويقول: إنه يصافحني مصافحة المصارع للمصارع بعد المحاجزة؛ ويمزح متظرفًا فيقول: إن الأدب يتسع لي ولك، وأنا ملكٌ وأنت ملك، ولكن أليس في مملكة الأدب غير قصر عابدين؟ هنالك القبة والبستان والمنتزه ورأس التين و… و…

فضحكنا؛ وتجاوزت له عن قصور هذه المملكة كلها؛ لأنها خاويةٌ على عروشها؛ ثم استطرد العتب إلى البحث واستطرد البحث إلى الأدب وأساليب الكتابة فقال الأديب: إن البلاغة في الأقدمين سليقة موروثة لا تُكتسب بالممارسة ولا تُدرس في الكتب.

قلت: إن الذي تُسميه أنت سليقة إن هو إلا العادة التي تسربت إليك من الإدمان، ولو أنك تعودت أن تقرأ أسقم كلام وأسخفه لقل استهجانك إياه قراءةً بعد قراءة حتى تصبر عليه ثم تألفه ثم تستحسنه ثم تعجب به؛ فإذا هو أنموذج من نماذج البلاغة يُعاب غيره ويتعصب له المتعصبون، ثم سألته: أتظن أن الجاحظ كان يكتب بأسلوب في العربية أبلغ في جملته مما يكتب به اليوم الصحفيون المثقفون.

فاستضحك طويلًا ونظر إليَّ مستغربًا وسألني مستحلفًا: أهذا ظنك؟

قلت: بل هذا يقيني، وهممت أن أقول له: إن الجاحظ لم يلق من إعجاب الناس في أول أمره ما كان يلقاه بعد ذلك، وإنه كان يموه كتاباته على قراء عصره فينسبها إلى

غيره لتحظى عندهم وتقع من وهمهم موقع القبول، فأين كان الذوق الذي يذوقون به البلاغة العربية قبل أن يُعرف للرجل قدره ويشتهر أمره؟

هممت بأن أذكره ذلك، ولكنه تعجل وعاد بي إلى السليقة فقال: ليكن في الجاحظ ما فيه فحسبه أنه صاحب سليقة، وهذا أصل إحسانه وسر إعجاب المعجبين به.

قلت: فمن أين أتى ابن المقفع بالبلاغة وهو أعجمي ولا عرق له في العربية؟

قال: إنه نقلها عن الرواة، ولساعةٍ واحدة من تلقين الرواة أبرك من عمرٍ ينقضي في المطالعة والحفظ.

قلت: وأين هي كتابات أولئك الرواة؟ وكيف أهملهم الناس وذكروا ابن المقفع وهم أساتذته الذين أخذ عنهم البلاغة وتعلم منهم الكتابة!

فتململ قليلًا وقال: هذا هو موضع الخلاف بيننا وما أرانا نتفق، وسأكتب وسأشرح وسأفصل إلى آخر ما قال.

وكان المصغي إلى حديثنا هذا كأنما يصغي إلى متكلم في التلفون (أو في المسرة لئلا يعتب علي الأديب مرةً أخرى)؛ إذ كان محادثي ممن أراحهم الله من همس الناس، فلا يسمعون إلا كلامًا عاليًا أو مكتوبًا، فكان يخاطبني متكلمًا وأرد عليه كاتبًا، وكان لصوته زحير وصرير كأنما يخلص إليك من بابٍ أكله الصدأ فلم يطرب له من في الحجرة! ولا إخاله ينكر ذلك عليهم أو يأسى على قلة حظه من الصوت الحسن الذي قيل: إنه زيادة الخلق التي جاء ذكرها في الآية: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾.

فلما استأذن مودعًا نظر إليَّ الزميل نظرةً فهمت مراده منها، فقلت: وهذان اثنان فقط وأنت تسمع أحدهما ولا تسمع الآخر، فكيف لو سمعت الاثنين؟ ثم كيف لو سمعت كل اثنين يتحاوران هذا الحوار في مدينة سارة برنار؟

لا غرو أن العقول أعظم الآلات لجبًا وصليلًا إذا عملت، وهل للآلات لجب أو صليل من غير صنع العقول.

توت عنخ آمون ورحلة الصحراء[1]

شيئان من مفاخر المصريين عرفهما لنا الغربيون ابتداءً، ثم عرفناهما نحن على السماع والمجاراة تقليدًا، وهما قبر «توت عنخ آمون، ورحلة الصحراء.»

أما قبر «توت عنخ آمون» فماذا فيه؟ جثة محنطة وقليل من التحف المذهبة التي أغلاها القدم والندرة، ثم ماذا؟ ثم إنه شهادة بعراقة النسب وعلو المحتد نتخايل بها بين الأمم، كما يتخايل النبيل المفلس بما بقي له من الألقاب الخاوية والسمعة الهاوية، ثم ماذا؟ ثم لا شيء.

ولكننا لما سمعنا صدى هذا القبر في آفاق العالم البعيدة؛ ورأينا اقتتال الصحف على أخباره، واستباق السائحين إلى زيارته، واشتغال العلماء والمنقبين بكل دقيقة وجليلة من ودائعه، خطر لنا أن هناك شيئًا في القبر غير النشب وغير النسب، فقد علمنا أن ليس في النية تفريق هذا التراث النفيس بين المشغولين بأخباره والمتلهفين على استجلاء أسراره، وأن ليس في فخره وعراقة تاريخه نصيب للسلالة الأوروبية ولا الأمريكية، فهم إذا لهجوا بذكره هذا اللهج وأقبلوا على زيارته هذا الإقبال، فلأمرٍ ما يفعلون ذلك، لأمرٍ غير حب المال والاعتداد بالآباء والأجداد يبذلون المال ويفارقون أرض الآباء والأجداد، فماذا عسى أن يكون ذلك الأمر؟ شيء مما يُعنَى به العقلاء بلا ريب، ولكن هل نُصدق أن هذا الشيء الذي يُعنَى به عقلاء القوم هو مجرد ما يسمونه حب الاستطلاع، أو هو الفضول إن أردنا أن نسميه أقبح أسمائه، ونعزي أنفسنا عن قلة نصيبنا من متعته!

[1] نشرت في إحدى المجلات الأسبوعية.

نعم هو حب الاستطلاع لا أكثر ولا أقل، هو حب الاستطلاع أو هو حب الحياة إن أردنا أن نسميه أحسن أسمائه، أو أردنا أن نكتفي باسمه الحق الصحيح.

فإن من يحيا يحب أن يعيش في كل صورة من صور الحياة، ويشتهي أن يبسط ظله على كل موجود، ويمد شعوره إلى كل مكان، ويتخلل بنفسه كل نفس، وينفذ بسريرته إلى كل زاوية من زوايا هذا الكون، ويجعل لحياته مساحة واحدة هي مساحة هذا العالم الذي لا حد له ولا نهاية لأشكاله وأزمانه، من يحيا يعز عليه أن لا يجد سوقًا ينفق فيها حياته، كما يعز على الغني الذي لا يجد متاعًا يشتريه بماله؛ إذ ماذا يصنع الحي بالحياة؟ يحس كل يومٍ جديد إحساسًا جديدًا، وماذا يصنع الغني بالمال؟ ينفقه في الشراء والعطاء، فمن لم يجد ما يحسه، فليس بحي وإن طال عمره، ومن لم يجد ما يشتريه، ومن يعطيه فليس بموسر وإن غصت خزائنه، وإنما هما فقيران مصفران هذا من ذات اليد وذاك من ذات النفس، ولا فقر أدقع من فقر ذلك الحي الذي يُعطى من الحياة ما يكفيه سبعين سنة، فيأخذ منها يومًا واحدًا لا يزال يكرره ويبليه، ثم يلقي البقية في التراب قبل أن يلقيه فيه المشيعون.

إن الذين حجوا إلى قبر «توت» إنما جاءوا إليه يبتغون حياة لا حطامًا ولا عظامًا، إنما جاءوا يصلون عصرًا بعصر وعالمًا بعالم، ويستعمرون ثلاثة آلاف من الأعوام بما عندهم من زحام الشعور وجماهير الخواطر وجحافل الأحلام، إنما جاءوا ينشدون جديدًا حيًّا لا قديمًا رثًّا من دفائن القبور وبقايا الفناء.

أما رحلة الصحراء فماذا هي؟ وفيم يحتفي القوم برحالتنا المصري ويستقدمونه من بلدٍ إلى بلد ويقلدونه أنواط الشرف وأعلاق الثناء؟ لا مال في الصحراء ولا فخر من ورائها لإنسان ولا شيء إلا «اللاشيئية» الأبدية المخيمة هنالك في عالمي المكان والزمان، فما هذا الإعجاب الذي يلقون به ذلك المصري، وفيم كان ذلك السفر الذي تجشمه الرجل والخطر الذي استهدف له والنصب الذي أضنى به جسمه وأزعج به نفسه؟ الأمر في رحلة الصحراء أوضح مما رأيناه في قبر «توت عنخ آمون»، ومعاني الاستطلاع هناك أبين وأجلى من معانيه هناك، والرحالة المصري[٢] يعرف ما يصنعه السائحون الجوابون

[٢] هو أحمد بك حسنين صاحب الرحلة المشهورة في الصحراء الغربية.

أمثاله، وهو «أن يضيفوا حرفًا إلى معجم المعارف البشرية، ويستزيدوا من فهم العالم الذي نعيش فيه» فإذا احتفل به القوم واستمعوا إليه فلأجل هذا، لا لأجل التجارة أو السياسة ولا لمنجم يكشف في الصحراء أو كنزٍ مدفون في العراء.

نعم ربما جنت التجارة فوائدها من تلك الرحلة، وربما زجت السياسة فيها مآربها، ولكن ما لعلماء المجامع ورواد الأندية وقراء الصحف وفوائد التجارة ومآرب السياسة؟ فليسلك التجار أي سبيل أرادوا، ولينصب الساسة فخاخهم في أي بقعةٍ شاءوا، فإن الذين أعجبتهم رحلة الصحراء لا يعنيهم ما يربح التجار وما يدبر الساسة، ولا يصغون إلى رواياتها وتجاريبها لغرضٍ من الأغراض، غير أنهم أرادوا أن يشعروا كما شعر صاحبها، ويختبروا في نفوسهم ما قد اختبره في نفسه، ويجعلوا الصحراء ملكًا من أملاك حياتهم الغنية، وجزءًا عامرًا من أجزاء خيالهم الرغيب.

لقيني قارئ من قراء الصحف غداة وردت الأنباء بتكريم الرحالة المصري فسألني مستخفًّا: لماذا هذه الرحلات المضنية في غير جدوى؟ فلم أدرِ كيف أجيبه ولم أشأ الإطالة عليه فقلت له: ولماذا القعود في الدور والجثوم في المراقد؟ إن الأصل في الحياة هو الرحلة والسياحة وما الحياة نفسها إلا سفرة في هذا الوجود، وانتقال من مكانٍ إلى مكان، ومن زمانٍ إلى زمان، فاسأل القاعدين ما بالهم لا يرحلون ولا تسأل الراحلين ما بالهم لا يقعدون!

دواء لنفوس الشبان[1]

جواب عن سؤال

أيها الأستاذ الجليل «العقاد»

عرفتك ضاربًا على أوتار القلوب لذا أتيتك طارحًا على بساط بحثك سؤالًا الإجابة عنه بغية الناس جميعًا، فهل لك يا قدامة عصرنا وسبحان زماننا أن تجيبني عنه على صفحات النيل وهو: كيف السبيل إلى مداواة نفوس شبابنا؟

محمود علي قراعة

منشية البكري، مصر الجديدة

لست أعرف ما الداء الذي يريد الأديب صاحب السؤال مداواته في نفوس الشبان، فإن أدواء النفوس كثيرة، والذي منها في نفوس شبابنا لا يحصر في مقالٍ واحد، ولو أنني ادعيت لنفسي علم هذا الطب لوجب عليَّ في جواب هذا السؤال أن أنقل كتاب العلاج النفسي كله بجميع أدوائه وأدويته! ولكن هذا الكتاب لم يزل متفرقًا في النفوس، ولم يسبق لأحد أن جمعه في جلدٍ واحد، فيجب عليَّ إذن أن أبتدعه وأحصي فيه ما تبتلى به النفوس من مرض وما يظهر عليها من عرض وما يوصف له من علاج، وهذا شرحٌ

[1] نشر في إحدى المجلات الأسبوعية.

يطول وعناء غير مجزي ولا مفيد؛ لأن أول ما ينبغي أن نعلمه من طب النفوس أنها لا تعرف أدواءها ولا تسعى في علاجها ولا تشكو منها كما يشكو الجسم من آلامه وأسقامه، فربما كان أصعب أدواء النفوس وأعضلها على المداواة أنها تعتقد السلامة من الأمراض على قدر ابتلائها بها، فكلما اشتدت عللها وعظمت آفاتها اشتدت في البعد عن الأطباء وعظم اغترارها بقوتها واعتدادها بسلامتها، فإذا أنا استخرت الله وتوفرت على تأليف ذلك الكتاب، بل تلك الموسوعة الكبرى، فأكبر ظني أنني لا أبيع منه نسخةً واحدة ولا تنتفع «الصيدليات» النفسية من ورائه بدرهمٍ واحد، فضلًا عن إفشاء سر الصناعة وفتح الباب للدجالين والعرافين وضاربي الحصا وفارشي الرمل في هذا الطب الجديد!

لكنك قد تعالج الداء في كل نفس بتذكرة واحدة إذا كانت له صفة الوباء الشامل المتفشي الذي لا تسلم نفس من جرثومته في درجة من درجاته، فهل في أدواء النفوس التي تعتري نفوس شبابنا ما له هذه الصفة، أعني صفة الوباء الشامل؟

أقول نعم! وذلك الوباء الشامل هو الهزل، وأزيدك بيانًا فأقول: إن داء الشبان جميعًا هو استخفافهم بالأمور، وإنهم لا يأخذون الحياة مأخذ الجد، ولا ينفذون منها إلى صميم، فهم عابثون حتى في جدهم، هازلون حتى في همومهم وأكدارهم، قانعون من الحياة بغلافها دون لبابها، وبأعراضها دون جواهرها، فلو التمست لهم هيئة تمثلهم أصدق تمثيل لأحلتك على نواويس الموميات التي يصورون على أغطيتها صورة الميت المدرج فيها، ولجعلت الشاب المصري المصاب بهذا الوباء هو هذه الصورة التي على الغطاء لا الجثة التي من ورائها، ولا الروح التي كانت حياة هذه الجثة؛ فهو صورة فيها كل ما راقك من ألوان الحياة وأشكالها ولكنها بغير حراك.

إذا تعلم الشاب المصري، فشارة العلم هي التي يريدها، لا لذة العلم ولا تهذيبه، وإذا طلب «الوظيفة» فإنما يطلب كساءها المترائي للعيون، لا العمل الذي ينفع به أمته ويظهر به مقدرته؛ وإذا سعى للتقدم والرفعة، فليست قوة النفس التي تزج به في هذه المزالق، ولكنها هي الغيرة من ظهور غيره بهذا المظهر الذي يعجب الأنظار ويطن في الأسماع، وإذا تجمل فلكي يراه الناس لا شعورًا ببهجة الجمال ولا استمتاعًا بما فيه من أريحية وسرور، وإذا قال أو عمل أو سكت أو سكن فإنما هو في كل أقواله وأفعاله وحركاته وسكناته تلك الصورة المرسومة على غطاء الناووس التي تنبئك عن جثة ميتة وعن روح ذاهبة لا تحتوي من الحياة إلا قالب الأشكال والألوان.

وأحسب أن الداء داء الأمة، لا داء الشبان وحدهم، الداء وباء شامل لنفوس الجميع والهزل في كل شيء هو ذلك الوباء، فإن أجد الجد لا يتنزه في نفوسنا عن الهزل المضحك والعبث الماجن واللعب السخيف، وأي شيء أجد من بكاء الحزين على ميته؟ أيمكن أن يمتزج هذا الشعور بالتصنع والمباهاة، أو يحتاج الإنسان إلى من يعلمه البكاء على موتاه، ويمثل له لوعة الفراق ووحشة الحداد؟ لا! ولكن تعال فانظر إلى النائحة في المناحة وهي تتصنع البكاء للباكيات وهن يقبلن هذا التصنع المضحك في هذا المقام المحزن، وقل لي أمناحةٌ هذه أم مهزلة، وحقيقة هي أم تقليد؟ ودع هذا وانظر إلى تصنع الأفراح ونقلهم شوار العروس على عشرين مركبة، وهو ينقل في مركبتين اثنتين وقل لي: من يخدع هؤلاء بهذا التصنع المكشوف؟ ودع هذا وأصغ إلى ذلك البائع الذي يصيح على الملأ «العبد اللاوي شيلة جمل» وهو يحمل منها أربعًا على يديه وقل لي: ما معني هذه المبالغة البلهاء إلا عبادة الظواهر وتأليه القشور وازدراء الحقائق والاصطلاح على الكذب الصبياني في وضح النهار؟ فنحن جميعًا صرعى الظواهر، بل صرعى ظواهر الظواهر، بل صرعى ما هو أشد من ذلك إمعانًا في الظهور والتدله بالأعراض والقشور.

هذا هو الداء، هذا هو الوباء فما هو الدواء وكيف السبيل إلى الشفاء؟

سأذكر لك وصفة غريبة، ولكني أناشدك الجد أن لا تستغربها، وأن لا تكون هازلًا في الاستماع إليها، فإني جاد كل الجد فيما أقول، سأدلك على علاج هذا اللعب السخيف وهو اللعب الصحيح.

نعم! اللعب الصحيح هو دواء هذه الأمة من دائها وترياقها من وبائها، ولكننا لا نعرف ذلك؛ لأننا نقضي على الأمور بظواهرها، وظواهر اللعب لا تشف عما وراءها من الخطر والوقار، ولا تهول الأعين المأخوذة بسحر الخوف والاضطرار.

واللعب في الحقيقة (ونعني به إعطاء النفس حقها من نشاط الرياضة ومتعة السرور والجمال) هو غاية الحياة العليا التي تؤدي إليها جميع مساعي العظمة وجهود القدرة، أمام هذه التكاليف التي نسميها جدًّا، فما هي إلا الثمن الذي نشتري به اللعب والتجربة التي نستحق بها جائزته.

ثم ما هي جائزة الحياة الكبرى؟ أترى أنها السيادة؟ إذن فاعلم أنها لعب الألعاب ورياضة الرياضات؛ لأنها من نوع المسابقة والمطاردة، لا من نوع السعي في طلاب القوت والخضوع لأحكام الضرورات.

فعلِّموا الشبان رياضة النفس والجسد تعلموهم معنى الحياة، وتصدفوا بهم عن ظواهرها وقشورها، علموهم الرياضة البدنية والفنون الجميلة، تنشط أبدانهم ونفوسهم فلا تلذ لهم غثاثة الظواهر وتفاهة القشور، علموهم الغناء والموسيقى والتصوير والتمثيل، وما في هذه الفنون من فتنةٍ وسحر يعلموا أن الحياة في غنى عن التمويه والطلاء؛ لأنها جميلة بذاتها، لا بما يصبغ به إهابها، محببة إلى النفس بصفاتها، لا بما تغطي به قوالبها وأشكالها، علموهم هذا تعلموهم معاني الحياة وتخرجوا بهم عن ألفاظها، ومتى بلغنا من الحياة إلى معانيها، فاللعب والجد هنالك سواء، والشغف بالظواهر من نوع الشغف بحقائق الأشياء.

خواطر عن الطبع والتقليد في الشعر العصري[1]

حسب بعض الشعراء في هذا العصر أنه ليس على أحدهم إن أراد أن يكون شاعرًا عصريًّا، إلا أن يرجع إلى شعر العرب بالتحدي والمعارضة، فإن كانت العرب تصف الإبل والخيام والبقاع وصف هو البخار والمعاهد والأمصار، وإن كانوا يشببون في أشعارهم بدعد ولبنى والرباب ذكر هو اسمًا من أسماء نساء اليوم، ثم حوَّر من تشبيهاتهم وغيَّر من مجازاتهم بما يناسب هذا التحدي، فيقال حينئذ: إن الشاعر مبتدع عصري وليس بمقلد قديم.

وهذا حسبان خطأ؛ إذ ما أبعد هذا الشعر عن الابتداع! ولأخلق به أن يُسمى الابتداع التقليدي؛ لأنه ضرب من ضروب التقليد، فإن أصحابه لا يستطيعون أن ينظموا إلا إذا وجدوا أمامهم من يعارضونه، فلو أنك رفعت النموذج من أمام أعينهم لوقفت الأقلام في أيديهم فلا يخطون حرفًا، أو لو أن الشاعر منهم كان نقاشًا لما عرف كيف يطلي جداره بالدهان الأبيض ما لم ير أمامه جدارًا أسود الدهان!

وليس المبتدع من يبتني له حوضًا تجاه ينابيع المطبوعين يرصفه بحجارتها وحصبائها ويملؤه بطينها ومائها ثم يدعوه بغير أسمائها؛ ولكن المبتدع من يكون به ينبوع يتفجر منه الماء، كما يتفجر من ينابيع المطبوعين ويستقي منه كما يستقون؛ ولا

---

[1] كتبت مقدمة للجزء الأول من ديوان صديقنا الشاعر العبقري الأستاذ المازني، وقد صدر منذ عشر سنوات.

قبل باستنباط هذه الأمواه الطبيعية إلا لمن كان له سائق من سليقة تهديه إلى مواقع الماء، وبصر كبصر الهدهد الذي يزعمون أنه يرى مجاري الماء تحت أديم الأرض، وهو طائر في الهواء.

كان شعر العرب مطبوعًا لا تصنع فيه، وكانوا يصفون ما وصفوا في أشعارهم ويذكرون ما ذكروا؛ لأنهم لو لم ينطقوا به شعرًا لجاشت به صدورهم زفيرًا، وجرت به عيونهم دمعًا، واشتغلت به أفئدتهم فكرًا؛ أما نحن فأي موضع لتلك الأشياء من أنفسنا؟ إنها لا تهتاجنا كما اهتاجتهم، ولا تصبينا كما أصبتهم، وإذا سكتنا عن النظم فيها لا تخطر لنا إلا كما تمر الذكرى بالذهن، والمرء إذا تذكر لا يقلد من يتذكرهم، ولكنه يتحدث بهم؛ ويصف ما عنده من الأسف عليهم أو الشوق إليهم.

والشعر العصري كشعر العرب في أنه شعر مستمد من الطبع، وأنه أثر من آثار روح العصر في نفوس أبنائه، فمن كان يعيش بفكره ونفسه في غير هذا العصر فما هو من أبنائه، وليست خواطر نفسه من خواطره.

تمر على صفحة الزمن عصور خابية، لا تسمع لها حسًّا ولا تختلج العين من جانبها بقبس، ويكاد يكون الفلك قد قذف بها من جوفه ميتة، فهي من لحدها في مهد، ومن مهدها في لحد.

هذه عصور لا ترى لأحدها ملامح يمتاز بها عما قبله أو ما بعده، وإنما هي عصور غفلة التي تعقب إدبار الدول، تنعدم فيها ملكة الابتكار، وينشر التقليد رواقه على كل مزاولات الحياة، فلا ترى عالمًا ولا أديبًا، ولا حاكمًا ولا تاجرًا، ولا صانعًا إلا هو مقلد في عمله، ويكل الناس أمرهم إلى فئات تصوغ لهم الأفكار والعقائد والأذواق، وتخرجها إليهم متشابهة كما تخرج المعامل مصنوعاتها إلى الشراة من طرازٍ واحد.

وقد أصاب الأدب العربي هذه الآفة، فقتلت فيه روح البراعة والصدق وقصرته زمانًا على التقليد والمحاكاة، حتى لقد بلغ بهم الولوع بما سميناه الابتداع التقليدي، أنهم وصفوا الدمع الأحمر، والدمع الأصفر، والدمع الأزرق، والدمع الأخضر، والدمع البنفسجي، وحسبوا ذلك من بدائع الافتنان وظنوا أنهم جاءوا بطائلٍ كبير!

على هذه الوتيرة من الكذب في الإحساس، والتقارب في سياق النظم، ومعاني الشعر، كان غالب شعراء اليتيمة، حتى لتحسب الكتاب — لولا قليل من الشعر الجيد الحي فيه — ديوانًا لشاعرٍ واحد.

ثم أخذ الأدب ينقه من هذه الآفة منذ نحو عشرين سنة؛ أي منذ أن بلغت دعوة الحرية الفكرية مسامع الشرقيين، فراعوا إلى أنفسهم يسألونها عن سالفهم ومؤتنفهم، ويستفسرونها عن حياتهم ومماتهم، كما يسأل الناشئ نفسه إذا وكل إليه أمره وانفصل عن رعاية أبيه أو وليه؛ وكانت علامة ذلك أن ظهر التفاوت في الأساليب وانفرد كل كاتب وشاعر بطريقة في كتابته أو نظمه، فكان التفاوت في الأساليب دليل على الاستقلال، والاستقلال دليل الطبع والحياة؛ إذ لا يتفق التشابه والتماثل إلا فيما له قوالب وأنماط، وأين القوالب والأنماط إلا في صيغ الألفاظ وتراكيبها؟

وكما يكون التفاوت في الأساليب بين شعراء الأمة دليلًا على حياتها، وتنبه الطباع في أبنائها، كذلك يكون التفاوت في شعر الشاعر دليلًا أيضًا على حياته وطبعه، ولقد سمعت أديبًا يعيب شاعرية المتنبي ويصغرها لبعد ما بين جيده ورديئه وهو الآية على شاعريته عندي إن لم تكن آية سواه؛ لأن الشاعر قد يحكم قلمه ويدعو الألفاظ فتسعفه، ولكنه لا يحكم طبعه ولن يكون الطبع عند عودته، بل إنما الإنسان عند دعوة طبعه، وهو رهن بما توحي إليه سجيته.

ولسنا نعني بذلك أن كل شاعر له شعره الجيد والرديء هو شاعر مطبوع، فإن لكل ذهن خامد جلوة، ولكل طبعٍ بارد سورة، والريشة الميتة قد ترفعها الريح إلى حيث تحوِّم أجنحة الكواسر، وقد يسمو الطبع الكليل إذا استفزته العاطفة فيسترق السمع من منازل الإلهام، ثم لا يكاد يلتفت إلى نفسه حتى يهوي إلى مقره.

ويروقني في هذا المعنى قول لويس مترجم جيتي شاعر الألمان؛ وذلك إذ يقول في عرض كلامه عن رواية فوست: «ربما كانت مقدرة العقل الكبير لا تظهر إلا في مثل هذه الصغائر، وأما الكُتاب الأصاغر، فإنهم يبالغون في هذه الأغراض أو يقصرون عنها، ولكنهم لا يعطونها حقها، انظر إلى الأجسام فإنها تضيء كلها على درجاتٍ مختلفة من الحرارة، وكذلك صاحب العقل الخافت قد يأتي بالفلق، وينطق بالحكمة، وهو مضطرم النفس محتدم الطبع، ولكن من تلك الأجسام ما يعود إلى المألوف من حاله فينم عن غلظه وكثافته، والعقل الخافت إذا فترت حرارته، عاودته ضآلته، وفارقته تلك القوة التي اقتسرها على الخروج ضغط الأفكار المزدحمة عليه، ولذع العاطفة المتأججة فيه، وفي ذلك مصداق المثل السائر القائل: إن الكبائر تظهرها الصغائر؛ والريح إذا هبت على الماء تشابه الغمر والضحضاح؛ حتى إذا استقرت الأمواج رأينا قاع الضحضاح قريبًا، وعلمنا أن غور الغمر أبعد مما يصل إليه مسبارنا.»

وربما تشدد بعض النقاد، فجعلوا شعور الشاعر بنفسه حدًّا بين الطبع والتكلف، فإن خُيل إلى الناقد وهو يقرأ القصيدة أنه نسي الشاعر ولا يذكر إلا شعره فالشاعر مطبوع، وإن كان يلوح له وجه الشاعر من حينٍ إلى حين بين أبيات القصيدة فهو عنده متكلف صناع، ولست أنا ممن يميلون إلى هذا الرأي؛ لأنه يخرج كثيرًا من الشعراء المجيدين من عداد الشعراء المطبوعين، فلا فرق عندي بين شاعرٍ يشعر بنفسه في كلامه وشاعر يغيب في عاطفته إلا كالفرق بين المليح المزهو بجماله، والمليح الذي يوهمك كأنه قد نسي أنه جميل، على أن لكلٍ منهما جماله.

ونحن عسيون أن ننظر إلى ذلك الشعر، فإن كان صادقًا مؤثرًا فهو من شعر الطبع، وإلا فهو من شعر التكلف، وهو إذن لا بالمليح المزهو ولا بالمليح الغافل عن جماله، وإنما هو دميم يتحالى بالطلاء والزينة.

ويختلف شعر الطبع في لغة الأمة بين عصرٍ وعصر، كما يختلف منهاجه في العصر الواحد بين شاعرٍ وشاعر، وكما تختلف درجته من الإجادة في شعر الشاعر الواحد بين قصيدةٍ وقصيدة.

فالشعر العربي قد اتخذ له في كل عصر طريقة تناسب روح ذلك العصر، وهذه الطريقة العصرية لا تشبه طريقة البداوة، ولا هي في شيء من طريقة الدولة العربية، ولكنها طريقة يمليها عصر تغير فيه محل الإنسان من بيئته ومجتمعه، وخلعت فيه الطبيعة أمام عينيه ثوبًا بعد ثوب حتى وقفت بالمجسد بين يديه، فظهر له ما كان خافيًا وازداد توقه إلى استطلاع ما لم يبد؛ وكان فيما بدا له مقابح ومحاسن، كان سابق ظنه بها غير ما عاينه منها؛ فرأى منها غير ما رآه الأقدمون، وعبروا عنه في أقوالهم وقصائدهم، حتى لو أن شعراء المذهبات بعثوا اليوم من أرماسهم لما نظموا حرفًا واحدًا من مذهباتهم، ولكانوا في المذهب العصري أشد من أشد دعاتنا غلوًّا في الدعوة إليه.

قلنا: إن الشعر العربي نشأ منشأً جديدًا من نحو عشرين سنة، ونقول: إنه كان نضالًا نزع فيه الظافر أسلاب المخذول ولكنه لبسها، فكان ظافرهم ومخذولهم أقرب الناس زيًّا وأشبههم بزة.

ونحن اليوم غيرنا قبل عشرين سنة، لقد تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضي نقلتهم التربية والمطالعة أجيالًا بعد جيلهم، فهم يشعرون شعور الشرقي، ويتمثلون العالم كله كما يتمثله الغربي، وهذا مزاج أول ما ظهر من ثمراته أن نزعت الأقلام إلى الاستقلال ورفع غشاوة الرياء والتحرر من القيود الصناعية، هذا من جهة

الأغراض والأنساق، وأما من جهة الروح والهوى، فلا يعسر على الندس البصير أن يلمح مسحة القطوب للحياة في أسرة الشاعر العصري الحديث، ويتفرس هذا القطوب حتى في الابتسامة المستكرهة التي تتردد أحيانًا بين شفتيه.

وحسب الأدب العصري الحديث من روح الاستقلال في شعرائه أنهم رفعوه من مراغة الامتهان التي عفرت جبينه زمنًا، فلن تجد اليوم شاعرًا حديثًا يهنئ بالمولود وما نفض يديه من تراب الميت، ولن تراه يطري من هو أول ذاميه في خلوته، ويقذع في هجو من يكبره في سريرته؛ ولا واقفًا على المرافئ يودع الذاهب ويستقبل الآيب، ولا متعرضًا للعطاء يبيع من شعره كما يبيع التاجر من بضاعته، وما بالقليل من هذه الروح الشماء في الأدب أن تجهز على آداب المواربة والتزلف بيننا، أو تردها إلى وراء الأستار، بعد إذ كانت تنشد في الأشعار وينادى بها في صحوة النهار.

ولا مكان للريب في أن القيود الصناعية التي أشرنا إليها ستجري عليها أحكام التغيير والتنقيح، فإن أوزاننا وقوافينا أضيق من أن تنفسح لأغراض شاعر تفتحت مغالق نفسه وقرأ الشعر الغربي فرأى كيف ترحب أوزانهم بالأقاصيص المطولة والمقاصد المختلفة، وكيف تلين في أيديهم القوالب الشعرية فيودعونها ما لا قدرة لشاعرٍ عربي على وضعه في غير النثر.

ألا يرى القارئ كيف سهل على العامة نظم القصص المسهبة، والملاحم الضافية الصعبة، في قوافيهم المطلقة؟ وليت شعري بِمَ يفضل الشعر العامي الشعر الفصيح إلا بمثل هذه المزية؟

ولقد رأى القراء بالأمس في ديوان شكري مثالًا من القوافي المرسلة والمزدوجة والمتقابلة، وهم يقرءون اليوم في ديوان المازني مثالًا من القافيتين المزدوجة والمتقابلة، ولا نقول: إن هذا هو غاية المنظور من وراء تعديل الأوزان والقوافي وتنقيحها، ولكنا نعده بمثابة تهيئ المكان لاستقبال المذهب الجديد؛ إذ ليس بين الشعر العربي وبين التفرع والنماء إلا هذا الحائل، فإذا اتسعت القوافي لشتى المعاني والمقاصد وانفرج مجال القول بزغت المواهب الشعرية على اختلافها؛ ورأينا بيننا شعراء الرواية، وشعراء الوصف، وشعراء التمثيل، ثم لا تطول نفرة الآذان من هذه القوافي لا سيما في الشعر الذي يناجي الروح والخيال أكثر مما يخاطب الحس والآذان، فتألفها بعد حين وتجتزئ بموسيقية الوزن عن موسيقية القافية الواحدة.

وما كانت العرب تنكر القافية المرسلة كما نتوهم، فقد كان شعراؤهم يتساهلون في التزام القافية كما يقول الشاعر:

ألا هل ترى إن لم تكن أم مالك — بملك يدي أن الكفاء قليل
رأى من رفيقيه جفاءً وغلظةً — إذا قام يبتاع القلوص ذميم
فقال أقلَّا واتركا الرحل إنني — بمهلكةٍ والعاقبات تدور
فبيناه يشري رحله قال قائل — لمن جملٌ رخو الملاط نجيب

وكقول غيره:

بنات وطاء على خد الليل — لا يشكين عملًا ما اتقين

وقول الآخر:

جارية من ضبة بن أد — كأنها في درعها المنعط إلخ

وبعض هذه القوافي كما تراها قريبة مخارج الروي وبعضها تتباعد مخارجه، ولو أتيح لهم لتوسعوا في القافية المرسلة وطرقوا في موضوعات الشعر ما تتسع له هذه القافية الفسيحة، غير أنهم كانوا على حالة من البداوة والفطرة لا تسمح لغير الشعر الغنائي[٢] بالظهور والانتشار، وكانوا لا يعانون مشقة في صوغ هذه الأشعار في قوالبهم، فلم يلجئوا إلى إطلاق القافية، ولا سيما في شعر يعتمد في تأثيره على رنته الموسيقية.

وجاء العروضيون فعدوا ذلك عيبًا وسموه تارةً بالإكفاء وتارةً بالأجازة أو الإجازة لقلة ما وجدوا منه في شعر العرب؛ فلما انتقلت اللغة العربية إلى أقوامٍ سلائقهم وحالهم أميل إلى ضروب الشعر الأخرى، اعتسروا القوافي على أداء أغراضهم ولم تشعر آذانهم بهذا الذي عده العروضيون عيبًا في القافية، فاحتملت لغتهم المحرفة وقوافيهم المتقاربة ما لم تحتمله أوزان الجاهلية وقوافيها.

[٢] المقصود بالشعر الغنائي هنا ما يسميه الإفرنج lyric Poetry ولا يلزم من هذه التسمية أن يغنى.

على أن مراعاة القافية والنغمة الموسيقية في غير الشعر المعروف عند الإفرنج بشعر الغناء فضول وتقيد لا فائدة منه، ونعتقد أنه لا بد من أن ينقسم الشعر على التدريج إلى أقسام يكون الشعر في بعضها أكثر من الموسيقى، فتزول أو تضعف هذه القيود اللفظية التي هي من بقايا الموسيقى الأولى في الشعر، ويتحقق ما ذكره سبنسر في عرض كلامه عن الرقي حين يقول عن الشعر والموسيقى والرقص:

> إن الروي في الكلام، والروي في الصوت والروي في الحركة، كانت في مبدئها أجزاء من شيءٍ واحد، ثم انشعبت واستقلت بعد توالي الزمن ولا تزال ثلاثتها مرتبطة عند بعض القبائل الوحشية؛ فالرقص عند المتوحشين يصحبه دائمًا غناء من نغمٍ واحد، وتصفيق بالأيدي، وقرع على الطبول؛ فهناك حركات موزونة، وكلمات موزونة، وأنغام موزونة، وفي الكتب العبرية أنهم كانوا يرتلون القصيدة التي نظمها موسى بعد قهر المصريين وهم يرقصون على نقر الدفوف، وكان الإسرائيليون يرقصون ويتغنون بالشعر في وقتٍ معًا عند الاحتفال بالعجل الذهبي، على أن الشعر وإن لم ينفصل بعد عن الموسيقى، إلا أنهما قد انفصل كلاهما عن الرقص، فقد كانت قصائد الإغريق الدينية القديمة ترتل ولا تتلى تلاوة، وكان ترتيل الشاعر مقرونًا برقص السامعين، فلما انقسم الشعر أخيرًا إلى شعر غنائي وشعر قصصي، وأصبحوا يتلون الشعر القصصي ولا يرتلون إلا الشعر الغنائي، ولد الشعر المحض وأصبح فنًّا مستقلًّا.

ونحن لا نريد أن نفصل الشعر عن النغمة الموسيقية بتاتًا، ولكنا نريد أن يكون نصيب الشعر المحض في غير شعر الغناء أكبر من نصيب النغم، وأن نبقي أثر دقة الرجل — ونعني به القافية — في الشعر الذي كانوا يدقون الأرض بأرجلهم عند إنشاده؛ أي شعر النزوات النفسية والعواطف المهتاجة.

والآن وقد أتينا على طرف من رأينا في تأثير العصر على أنساق الشعور وأغراضه نرى من تمام الكلام أن نضيف كلمة عن تأثيره في روح الشعر ونفوس الشعراء فنقول: إن كان هذا العصر قد هز رواكد النفوس وفتح أغلاقها كما قلنا، فلقد فتحها على ساحةٍ من الألم تلفح المطل عليها بشواظها فلا يملك نفسه من التراجع حينًا والتوجع أحيانًا، وهو

العصر، طبيعته القلق والتردد، بين ماضٍ عتيق ومستقبلٍ مريب؛ قد بعدت المسافة فيه بين اعتقاد الناس فيما يجب أن يكون وبين ما هو كائن، فغشيتهم الغاشية ووجد كل ذي نظر فيما حوله عالمًا غير الذي صورته لنفسه حداثة العصر وتقدمه.

والشاعر بجبلته أوسع من سائر الناس خيالًا، فلذلك كان المثل الأعلى أرفع في ذهنه منه في أذهان عامة الناس، وهو ألطفهم حسًّا، فلذلك كان ألمه أشد من ألمهم، وإنما يكون الألم على قدر بعد البون بين المنتظر وبين ما هو كائن، فلا جرم أن كان الشاعر أفطن الناس إلى النقص وأكثرهم سخطًا عليه، ولا جرم أن كان ديوان شاعرنا على حد قوله:

كل بيتٍ في قرارته	جثة خرساء مرنان
خارجًا من قلب قائله	مثلما يزفر بركان

فليس من الحق أننا نبالغ إذا قلنا إننا في عهدٍ لا نشاهد فيه إلا مسخًا في الطبائع، وارتكاسًا في الأخلاق، ونفاقًا في الأعمال والأقوال! لا والله، بل أحرى أن يقال: إننا تغاضينا إذا لم نقل ذلك، وما يبالي متحرج في عهدنا أن يغمض عينيه ثم يمضي على رأسه في الأسواق والأندية والمجامع والمعابد، فأي عاتق وقعت عليه يده فليسأله ألا تعرف المعني بهذه الأبيات:

يتلقاك بالطلاقة والبشـ	ـر وفي قلبه قطوب العداء
كالسراب الرقراق يحسبه الظمـ	ـآن ماء وما به من ماء
عاجز الرأي والمروءة والنفـ	ـس ضئيل الآمال والأهواء
ألف الذل فاستنام إليه	وتباهى به على الشرفاء
ينسج الزور والأباطيل نسجًا	والأكاذيب ملجأ الضعفاء
مستميت إلى المكاسب والربـ	ـح دني الإسفاف والكبرياء
فاسق يظهر العفاف ويخفي	تحته الخزي يا له من مراء
مظلم الحس والبصيرة كالتمـ	ـثال خلو من الحجا والذكاء
قد زهاه الشموخ فاختال تيهًا	ولوى شدقه على الخلصاء

فإنه لا يخطئ مرةً إلا أصاب ألفًا! فقد وصف المازني في هذه الأبيات نموذج الرجل العصري، فلم ينس صفةً من صفاته، وأنى لرجل العصر أن يكون غير ذلك وهو يبصر

غير ما يسمع، ويسمع غير ما يعتقد ويعتقد غير ما يجرؤ على الجهر به؟ فإنما ذلك ديدن الناس في كل مكان تحس فيه النفوس بالحاجة إلى الانتقال وترسم مثال الكمال ثم تكر إلى عالم الحقيقة فلا تقابل إلا النقص والقصور، وإنها لتظل كذلك تتذبذب بين الباطن والظاهر وهو عين التصنع والرياء، وإن اشتد هذا التذبذب فقل إنه هو الخبث والصفاقة والكبرياء.

فإذا رأيت شاعرًا مطبوعًا في أمثال هذه الفترات المشئومة يبتهج ويضحك، فاعلم أن بين جنبيه قلبًا صدئ من نار الألم أو حمأة الشهوات، وإلا فهو رجل مقلد ينظم بلسانه ولا ينظم بوجدانه.

ألا ترى كيف كان حال الأدب في الفترة التي تقدمت الانقلاب الفرنسي؟ ألا تراهم كيف لعبت الحيرة بعقولهم فمن داعٍ يدعو الناس إلى الطبيعة، ومن باحث يفكر في خلق مجتمعٍ جديد، هذا ينحي على الدين، وهذا يسب الحياة ويلعن الوجود، وذلك تهوله فوضى الأخلاق فيحسبها ضربة لازب لا تنصلح ولا تتبدل فيقوم في جنون الدهشة والذهول ويحسن للناس التهتك والإباحة؛ أرأيت كيف استحكمت السآمة بشاتو بريان زعيم الأدب في تلك الفترة فجعل يقول: «لقد سئمت الحياة حتى قتلتني السآمة، فلا شيء مما يحفل به الناس يعنيني، ولو أنني كنت راعيًا أو ملكًا لما عرفت كيف أصنع بعصا الراعي أو بتاج الملك، وما أظنني في الحالتين إلا كنت زاهدًا في المجد والعبقرية، ملولًا من العمل والبطالة، متبرمًا بالنعمة والشقاء، لقد أمضني الناس في أوروبا، وأسأمتني الطبيعة في أميركا، فليس في هذه ولا في تلك ملاذ يهش إليه قلبي، وإنني لسليم القلب طيب النحيزة ولكن بغير غبطة، وإخالني لو خُلقت مجرمًا لكنت أكون كذلك بغير ندمٍ، فليتني لم أولد! ليت أن اسمي يعفي عليه النسيان فلا يُذكر أبدًا ...»

وبعدُ فهل ينبغي أن يحمد الناس كل زمانٍ رأوه؛ وهل ثم من ضير عليهم في الشكوى من بعض الأزمنة والنقمة عليها؟

فالحق أنه ليس في الاستياء من الزمن السيئ ضرر، بل هذا هو الواجب الذي لا ينبغي سواه، وأولى أن يكون الضرر جد الضرر في الاطمئنان إلى زمانٍ تتأهب كل بواطنه للتحول والانتقال.

إلا أن التعليل سهل وبخاصة ما كان منه سلبيًّا لا إيجاب فيه، فقد سهل على بعض الكاتبين أن يعللوا هذا التذمر فحسبوا أنهم أدركوا الغاية، وأصابوا النتيجة.

نظروا إلى السخط الفاشي بين طبقات الناس فلم يصعب عليهم أن يقولوا: إنه عرض من أعراض الحياة في المدن والحواضر، فأصابوا وأخطئوا في آنٍ واحد؛ إذ فاتهم أنه لحكمةٍ من الحكم التي لا تخفى كانت المدن مثار القلق والشكوى، وهي أن المدينة هي ربيئة المدنية وحاملة أمانة الرقي الإنساني، فإذا كان التجاج الأصوات بالشكوى في هذه الأيام أشد وأجهر منه في الأيام القديمة؛ فذلك لأن الانتقال الوشيك أعظم من كل انتقال أحدثته الحياة المدنية إلى يومنا هذا.

ولو كان الناس كلهم على شاكلة الريفي في سكينته وقنوعه لما بقي لهم بعد أن يفيض الماء ويسلم الجو وينجب الزرع مطلب في الحياة، وما برح أهل المدن بأيديهم زمام العلم والصناعة والفنون يدفعهم الكفاح إلى الحركة وطلب الانتقال، فتتقدم على أيديهم هذه الفنون، وتنشأ من تقلبهم المذاهب الاجتماعية المختلفة، فترتقي حقوق الناس وواجباتهم، وترتقي الحياة تبعًا لارتقاء هذه الحقوق والواجبات، وقد صدق «لاندور» حيث يقول على لسان بارو «إن القانعين يجلسون ساكتين في أماكنهم، وأما الساخطون الناقمون فهم الذين يجني منهم العالم كل خير.»

ونظر أولئك الكتاب هذه النظرة إلى رجال العبقرية في الأزمان المتأخرة فوجدوهم لا يسلم أحدهم من علةٍ في الجسم، فظنوا أنهم قد وقعوا على السر، وقالوا: لو لم يكن هؤلاء العبقريون مرضى لما عمت فلسفة السخط، كأنه ليس بين هذا العصر، وبين أن يكون أقوم العصور أخلاقًا، وأرغدها عيشًا وأتمها نظامًا إلا أن يبرأ مائة رجل أو أكثر، أو أقل، من الداء!

بل لقد طاش بعضهم فسمى عبقرية هؤلاء العظماء مسخًا راقيًا وألحقهم بالممسوخين من زمني الطبائع ومرضى النفوس الذين يخرج من بينهم القتلة والسرقة والمخبولون، ولو أنهم كانوا ألحن للغة الطبيعية لعرفوا أنها لا تجمع بين المرض والعبقرية عبثًا، وأن عظماء الأمم لو سلموا من الأدواء والعلل لوقفت الإنسانية اليوم عند حدود الآجام والكهوف.

ونحمد الله على أن ليست عقول هؤلاء الكُتَّاب في رأس الطبيعة! فكانت تبدلنا من كل نبيٍ وحكيم وشاعر مصارعًا مضبور الخلق، عريض العنق، ويكون هذا العمل أيسر عليها مؤنة وأعظم أجرًا؛ إذ لا ريب أن ذلك أريح لها من عناء تركيب الأمزجة، وتقسيم المواهب على قدرٍ وحساب.

العبقري رجلٌ أريد به أن ينسى نفسه ليخلص نفعه لنوعه، فلو أنه خلق مكين المرة قوي الأسر لصرفته دواعي اللحم والدم عن المضي لوجهته، ولشغله ما يشغل سائر

الناس من أمور المعاش والأبناء عما خُلق لأجله، فلا بد أن تضعف غريزة حفظ الذات فيه لتقوى بإزائها غريزة النوعية، ولن تضعف الغريزة الذاتية إلا بمرضٍ في الجسد، وإلا فهل رأيت رجلًا معافى البدن ينسى نفسه ليعيش بعد موته في ذاكرة نوعه؟ أم أنت تراه مقصور الهم على حياته، لا يعنيه من الدنيا سواها؟

ثم إن للنوع فرضًا عامًّا يطلبه من جميع أفراده هو التكاثر بالتوالد، بيد أنه كلما سفل النوع وسفل الفرد كان التوالد أكثر، ويطرد هذا الأمر في الإنسان؛ فإن أكثر الناس توالدًا هم أعجزهم عن حفظ النوع بغير وسيلة التوالد، وهم أحط الناس مدارك وعقولًا، ثم ينشأ في بعض الأفراد قوى أدبية ينفعون بها النوع ويحفظونه من جهاتٍ شتى، فتعدو هذه القوى على غريزة النسل حتى يبلغ الأمر نهايته في النابغة، فيكون أنفع الناس لنوعه بقواه الأدبية، وأقلهم نفعًا له بنسله، ولذلك لا يرغب النابغون في الزواج، وإن تزوجوا لا يلدون، وإن ولدوا لا يعيش أبناؤهم، أو يعيشون ولكنهم يهملون في الغالب تربيتهم وإنباتهم، وتلك لعمري حكمة بالغة، وسر دقيق من أسرار الاقتصاد الطبيعي في تقسيم العمل، ولكنه لا يظهر إلا على حساب النوابغ والعبقريين الذين يفجعهم هذا التقسيم في صحة أبدانهم وطمأنينة بيوتهم، فلا يهنئون بنعمة الصحة وسعادة الأسرة كما يهنأ بها سائر الناس.

ولنعلم بعدُ أن للأمة جهازًا عصبيًّا يحس بما يعتريها وينبهها إلى ما يجب عليها، وأن الشاعر العبقري أدق أعصابها نسجًا وأسرعها للمس تنبهًا، ولا غنى لجسم الأمة عن هذه الأعصاب المفرطة في الإحساس لتزعج الأمة لأخذ الحيطة، بينما تجمد الأعصاب الصلبة في صمم البلادة والأنانية.

فلا ينظرن الذين ينفقون فلسفة الرضا عندنا إلى المسألة من جهةٍ واحدة ولا يقولن: نحن في عصر العمل فزخرفوا لنا الحياة وشوقونا إليها، كلا! لسنا يا قوم في عصر العمل فكم من عملٍ يدعو العاملين ولا يجيبونه، وكم من عاملٍ يفتأ يدعو العمل فلا يجيبه، بل نحن في عصر التردد والاستياء، ولا بد لهذا الاستياء أن يأخذ مداه ويطلع على كل نقصٍ في أحوالنا، حتى إذا تمكن من النفوس فحركها إلى العمل وعاد عليها العمل بالرضا، فلا ينس الناس يومئذ فضل شعر الضجر والاستياء.

فإذا توسم القارئون في شعر هذا الديوان هذه السمة، فليذكروا أنهم يقرءون ديوان شاعر يترجم عن زمنه «والمرء في نفسه يرى زمنه» كما يقول.

ويخيل إليَّ أن أخانا إبراهيم لو لم ينبغ في هذا العصر السوداوي ونبغ في عصر فجر التاريخ، لكان هو واضع أسماء الجنة سمار الظلام، وعمار الغيران والجبال، وساقة السحب والرياح والأمواج، فإن به لولعًا بوصفها؛ وإن أذنه لتتسمعها كأنها تنشد عندها خبرًا، وأظنه لو كان خلق الدنيا لما خلقها إلا جبالًا عظيمة وكهوفًا جوفاء ورياحًا داوية وغمامًا مرزمًا رجاسًا وبحرًا مصطخبًا عجاجًا، وكذلك يصف الغار الذي يتمناه في قصيدة مناجاة الهاجر:

يا ليت لي والأماني إن تكن خدعًا ... لكنهن على الأشجان أعوان
غارًا على جبلٍ تجري الرياح به ... حيرى يزافرها حيران لهفان
هل أنس ليلتنا والغيث منسكب ... وللبروق بقلب السحب أثخان
وقوله لي من لي أن تظللني ... من السحاب على الأطواد غيران
ريحٌ تهب لنا من كل ناحيةٍ ... وديمة كحلها نور ونيران
يلفنا الليل في طيات حندسه ... كما يغيب سر المرء كتمان
نكاد نلمس بالأيدي السماء ونجـ ... ـتلي بها الرعد يطغى وهو غضبان
وللصدى حولنا حال مروعة ... كأنما تسكن الغيران جنان
لكل صوت صدى من كل شاهقةٍ ... كما تجاوب عساس وأعيان
يطير كل صدى من كل منعطفٍ ... كما يطير عن العقبان عقبان
تبدو لأعيننا البلدان كالحةً ... كالوجه غضنه سن وحدثان

ومثل قوله في أحلام الموتى:

أجنوني إذا ما مت رمسًا ... ينادمني به خضل الغمام
ترقرق عنده غدران ماء ... على ضفاتها أثر الهوامي
تغنيني الحمائم في ذراها ... وقد هب النسيم مع الظلام

أو قوله في ثورة النفس:

أبيت كأن القلب كهف مهدم ... برأس منيف فيه للريح ملعب
أو أني في بحر الحوادث صخرةً ... تناطحها الأمواج وهي تقلب

أو قوله من قصيدة أحلام اليقظة:

إني سمعت في الدجى اصطخابا
كــأن فــي إهــابــه ذئــابــا
سـيـمـت أذى فـطـلـبـت وثـابـا
مـسـتـهـولًا يـنـتـزع الـصـوابـا
يـهـتـك مـن فـؤادك الـحـجـابـا
مثل الصدى قد عمر الخرابا

أو قوله في مناجاة الملاح:

لـقـلـب يـم لا قـرار لـه   جم العواصف مزبد القنن

أو قوله من قصيدته الرهيبة ثورة النفس في سكونها:

وما لي كأني ظللتني سحابة   لها من مخوفات الأساود هيدب
وليل كأن الريح فيه نوائح   على أنجمٍ قد غالها منه غيهب
تجاوبها من جانب اليم لجةً   تزأر فيها موجها المتوثب
كأن شياطين الدجى في إهابه   تغني على زمر الرياح وتغرب

إلى أن يقول:

سأصرخ إما هاجت الريح صرخةً   تقول لها الموتى ألا أين نهرب

واقرأ له الدار المهجورة، أو فتى في سياق الموت، أو الحياة حلم، تحس في كلٍّ منها هذه الروعة والفخامة.

وللمازني أسلوبٌ خاص لا يدلك على أنه أسلوب السليقة والطبع أكثر من هذا التآلف الذي تجده بين قلمه ونفسه، فإن قلمه يتحرى الفخامة في اللفظ والروعة في حوك الشعر كما تتحرى نفسه، على لطافتها؛ الفخامة في المشاهد والروعة في مظاهر الكون والطبيعة.

والتآلف بين الطبع والتعبير شأن كل شعر في هذا الديوان، فاقرأ فيه بعد شعر الوصف الذي تقدم التمثيل له شعر الغزل، فإنك ترى عبارته أليق ما عبر به عن عاطفته؛

لأنها عاطفة لا تسعر بالوقود من الخارج، ولا تضرمها عين المحبوب كما تضرمها نفس المحب، وهي عاطفة تحيا بغذاء من حرارتها فلا يحلو لها غير ترديد نفسها وتقليب وجوه ماضيها وحاضرها؛ ولا شك أن أهواء النفس تختار الأسلوب الذي يلائمها، ولا يلائم الحب الذي يطاول القلب ويدور في جوانب النفس إلا أسلوب يدور في الأذن ويطن في جوانب الأسماع.

فلا غرو أن ينسجم هذا الهندام على ذلك القوام، وأن يستشف القارئ ألوان العواطف من هذا الأسلوب؛ على أحكام نسجه وتفصيله، فيعلم أن شعر الطبع والإخلاص غير شعر الصنعة والتقليد.

الشعر ومزاياه[1]

ليس الشعر لغوًا تهذي به القرائح فتتلقاه العقول في ساع كلالها وفتورها، فلو أنه كان كذلك لما كان له هذا الشأن في حياة الناس.

إنما الشعر حقيقة الحقائق ولب اللباب والجوهر الصميم من كل ما له ظاهر في متناول الحواس والعقول، وهو ترجمان النفس والناقل الأمين عن لسانها، فإن كانت النفس تكذب فيما تحس به أو تداجي بينها وبين ضميرها، فالشعر كاذب، وكل شيء في هذا الوجود كاذب، والدنيا كلها رياء ولا موضع للحقيقة في شيءٍ من الأشياء.

وقد يخالف الشعر الحقيقة في صورته، ولكن الحر الأصيل منه لا يتعداها ولا تخالف روحه روحها؛ لأنه لا حقيقة للإنسان إلا بما ثبت في النفس واحتواه الحس، والشعر إذا عبر عن الوجدان لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحيٌ يُوحى.

أما هذه الاستعارات والتشبيهات، فهي أشياء تختلف عن الواقع في ظاهرها، ولكنها في كنهها واحدة لا خلاف بينها.

فليس الجميل قمرًا، ولا الزئير رعدًا، ولا الكريم غمامًا، وليست الشمس منكدرة لغياب الحبيب، ولا الليل منجابًا لحضوره؛ ولكننا إذا نظرنا إلى الواقع وجدنا أن الغبطة بالصورة الحسناء كالغبطة بالليلة القمراء، وأن الرهبة من زمجرة الأسود في غابها كالرهبة من جلجلة الرعود في سحابها، وأن تجدد الروض بعد انهمال المطر، كتجدد الأمل بعد بلوغ الوطر، وأن الشمس إن كانت تشرق بعد نأي الحبيب، فكأنها لا تُشرق؛

[1] مقدمة الجزء الثاني من «ديوان شكري» الذي طبع في سنة ١٩١٣.

لأن عين المحب لا تنظر إلى ما يجلوه نورها، وأن الليل إذا عسعس فما هو بساتر عن عين المحب منظرًا يشتاق رؤيته بعد أن يمتعه بوجه حبيبه، فإنما هو من الدنيا حسبه، وهو الضياء الذي يبصر به قلبه.

فهذه معانٍ مترادفة في لغة النفس، وإن اختلف نطقها في الشفاه؛ إذ إنه لا محل في معجم النفوس إلا للمعاني، فأما الألفاظ فهي رموز بين الألسنة والآذان، وهل تبصر العين أو تسمع الأذن إلا بالنفس؟ وهل تبلغ الحواس خبرًا إذا كانت النفس ساهية والمدارك غير واعية؟

والشعر بهذه المثابة باب كبير من أبواب السعادة؛ لأنه ما من شيءٍ في هذه الدنيا يسر لذاته أو يحزن لذاته، وإنما تسر الأشياء أو تحزن بما تكسوها الخواطر من الهيئات وتعيرها الأذهان من الصور، فالشيء الواحد قد يكون مدعاةً للبهجة والرضا في بعض الأوقات، ثم يكون في غير ذلك الوقت مجلبةً للأسف والأسى وطريقًا إلى الشجن والجوى، والشعر وحده كفيل بأن يبدي لنا الأشياء في الصورة التي ترضاها خواطرنا، وتأنس بها أرواحنا؛ لأنه هو ناسج الصور وخالع الأجسام على المعاني النفسية وهو سلطان متربع في عرش النفس يخلع الحلل على كل سانحة تمثل بين يديه، ويغض الطرف عن كل ما لا يحب النظر إليه.

والشعر أيضًا مسلاة لمن شاء السلوى، وصدى تسمعه النفس في وحشة الوحدة، فتطمئن إليه كما يطمئن الصبي التائه إلى النداء في الوادي ليأنس برجع صوته أو يسمع من عساه يقبل لنجدته.

فقد سبقت مشيئة الفطرة بأن يعيش أبناء آدم جماهير وأممًا مجتمعة، وأن يكون منهم نوع له غرائز كامنة في طبائع أفراده يقتضيها بقاؤه ودوامه، فكان من دواعي ذلك أن يجبل أبناؤه على الألفة ويذرءوا على التعاطف وأسباب الاجتماع، وأصبح العطف عماد الحياة الإنسانية لا يهنأ امرؤ بأن ينعم منفردًا ولا يطيق أن يبتئس وحده، فما كان المعري يمدح نفسه حين قال:

ولو أني حبيت الخلد فردًا لما أحببت بالخلد انفرادا

ولكنه قال قولًا يصدق في شرار الناس كما يصدق في خيارهم، فلا فخر فيه لإنسانٍ على إنسان.

وأحسب لو أن الناس كلهم كانوا فجرة خسرة، وكان لا يجوز منهم إلى فردوس الأبرار إلا رجلٌ واحد، لكان هذا الرجل التقي أشد عذابًا بتقواه، وأسوأ جزاء من كل جناة الجحيم وعصاته، ولو تمثلت ذلك الرجل في الجنة لرأيته يطوف في أرجائها حائرًا ثائرًا حتى تبلى قدماه، ثم ينظر إلى ما حوله نظرة الكاره الزاهد فيطرح بنفسه في الكوثر هربًا من هذا النعيم الأعجم، أو يصيح بهم ليحملوه إلى جهنم، فيصلى النار فيها وهو واجد من يقول له: إن عذاب النار أليم خير من أن يبقى في نعيمٍ مقيم لا يرى فيه من يقول له ما أرغد هذا النعيم!

ويقيني أنه لو نزع الحسد من الناس يومًا ما لاشتراه أولو النعمة وفرقوه على الناس مجانًا ليحسدوهم على ما بهم من نعمة، فإن السعادة أنثى لا يكمل سرورها حتى تستجلي مثالها في المرآة، سواء أكان رافع تلك المرآة لها شانئًا حسودًا أم صديقًا مخلصًا، ومن أجل ذلك يرتاح العاشق إلى من يناجيه بأسرار حبيبه ونكايات عذوله، ويحيط الغني مجلسه بحاشية ينفق عليها لتقول له: إنه رب عيشةٍ راضية وهناءةٍ محسودة.

ولا تصدق أن أحدًا يبلغ به احتقار الناس ألا يبالي بهم قاطبةً، ولكنه ربما احتقر جيلًا منهم وهو ينتظر النصفة من جيل سواه أو يهزأ بالفئة التي يعاشرها ويعتقد أن هناك فئة لو لقيته ولقيها لأرضته وأرضاها، وإلا فلو أنه احتقر ما مضى من الناس وما سيجيء منهم، لما كلف نفسه مشقة أن يقول ذلك بلسانه.

كذلك خلق الإنسان عضوًا من جسمٍ تدب حياته في عروقه، فلا سبيل له إلى الانفصال عنه والتخلي عن عاطفته النوعية ما دام داخلًا في اسم الجنس الذي يشمل الإنسان بأجمعه.

فإذا كان هذا شأن التعاطف، فاعلم أن الشعر شيء لا غنى عنه، وأنه باقٍ ما بقيت الحياة وإن تغيرت أساليبه، وتناسخت أوزانه وأعاريضه؛ لأنه موجود حيثما وجدت العاطفة الإنسانية ووجدت الحاجة إلى التعبير عنها في نسقٍ جميل وأسلوبٍ بليغ، وإذا كان الناس في عهدٍ من عهودهم الماضية في حاجةٍ إلى الشعر، فهم الآن أحوج ما يكونون إليه بعد أن باتت النفوس خواء من جلال العقائد وجمالها، وخلا الجانب الذي كانت تعمره من القلوب، فلا بد أن يخلفها عليه خلف من خيالات الشعر وأحلام العواطف، وإلا كسر اليأس القلوب وحطمتها رجة الشك واضطراب الحيرة.

هذا، ولو أن ما ألمعنا إليه من تعاطف الأرواح وتآلف المشارب كان أول ما يستفاد من الشعر وآخره، لما كان الشعر جديرًا بالعناية من عصر المادة الذي نحن فيه، إلا أن

ثمرة الشعر على ما بها من النعومة والجزالة، وما لها من ذكاء المشم وحلاوة الطعم، قد تشبع المعدة وتملأ الفم، وليس في وسعنا أن نحصي فوائده المادية إحصاءً يلمسه العيان، ولكن لو أمكننا أن نتتبع كل حركة إلى مصدرها الأول من النفس، لما عسر علينا حساب فضله بالدرهم والدينار، وإحصاء قواه المعنوية بما تحصى به قوتا الكهرباء والبخار.

فمما لا مشاحة فيه أن النهضات القومية التي تشحذ العزائم وتحدوها في نهج النماء والثراء لا تطلع على الأمم إلا على أعقاب النهضات الأدبية التي يتيقظ فيها الشعور، وتتحرك العواطف، وتعتلج نوايا النفوس ومنازعها، وفي هذه الفترة ينبغ أعاظم الشعراء وتظهر أنفس مبتكرات الأدب، فيكون الشعر كالناقوس المنبه للأمم والحادي الذي يأخذ بزمام ركبها.

فهذه إنكلترا مثلًا نهضت في تاريخها نهضتين بلغت في كلتيهما أسمى ما تحلم به أمة من العظمة والمجد، فكانت أولاهما في القرن السابع عشر؛ أي عقب ازدهار الأدب الإنكليزي في عهد شكسبير؛ وهو العهد الذي تحركت فيه عوامل الحياة في الأمة الإنكليزية ووضع فيه أساس إنكلترا الجديدة، وها هي الآن في إبان نهضتها الثانية تقبض على صولجان الدنيا بعد نهضة أدبية كبرى ظهرت في أثنائها أكبر الأسماء المعروفة في الأدب الإنكليزي؛ أعني بهم أمثال شلي، وبيرون، وسكوت، وكيتس، ووردزورث، وكولردج، وسوذي، وماكولي، وغيرهم ممن لم يقرضوا الشعر ولكنهم كتبوا في النقد والأدب.

وهذا شبيه بما حدث في فرنسا؛ إذ كانت جمهوريتها من بعض الوجوه نفحة من نفحات تلك النهضة الأدبية التي كان يشرف عليها لويس الرابع عشر عاهل الاستبداد وعنوان الملكية المطلقة، فمن حقق تاريخ القرن الثامن عشر في فرنسا ولم ير في ثورته يدًا لكورنيل، وراسين، وموليير، وبوالو، وشينيه، وغيرهم وغيرهم، فهو قاصر النظر، ومثله في ذلك كمثل من تقول له: إن المد والجزر من فعل القمر، فيعجب لذلك ويقول لك أين السماء من الماء.

ثم تتابعت بعد ذلك ثورات كان يقوم على رأس كل ثورة منها رجال من أهل الخيال الذين يظن بعض كُتاب التاريخ أنهم أبعد الناس عن التأثير في عالم الجد، وما يظنون هذا الظن إلا لجهلهم أن الأمم إنما تدأب في حياتها بين عاملي الحاجة والأمل، فإن كانت المادة تسيطر على جانب الحاجة من نفوسها، فالخيال هو صاحب السلطان الفرد على حيز الأمل، وهو أشد العاملين حثًّا وأعذبهما نداءً.

وجاء بسمارك في ألمانيا، فأتم تأليف وحدتها بعد أن شاعت في ولايتها مصنفات ليسنغ، وهردر، وجيتي، وشيلر، وهيني، ورفقائهم، فكان الألمانيون أمة ذات أدبٍ واحد قبل أن يكونوا أمة ذات دستورٍ واحد.

وأقرب من ذلك شاهدًا إلينا الدولتان الأموية والعباسية، بل أقرب منهما هذا الذي نشاهده من إقبال ناشئة مصر على الأدب واشتغالها بصوغ الشعر وحفظه؛ فإنه ولا شك عنوان النهضة المرجوة لمصر ودليل على تفتق الأذهان وسريان النبض في مراكز الشعور، وفي الأمة نفر ممن يتعاطون صناعة الطب الاجتماعي يزعمون أن البلد في غنى عن الأدب، لا يحتاج إلى غير مباحث الاقتصاد وما شاكلها من منتجات الثروة التي هي قوت الأمة وقوام حياتها، وهو قول كما يرى القارئ حديث في الطب يقضي بأن لا يجوز الكلام مع الممعود في غير الأطعمة الدسمة، والكينا، وسلفات الصودا! ولا غرابة فالطب تجارب!

على أن كثرة الكلام في المال ليست هي التي توجد المال متى كانت الهمم راكدة، والنفوس باردة، والعواطف منكوسة خامدة.

فالشعر لا تنحصر مزيته في الفكاهة العاجلة والترفيه عن الخواطر — لا بل ولا في تهذيب الأخلاق وتلطيف الإحساسات — ولكنه يعين الأمة أيضًا في حياتها المادية والسياسية وإن لم ترد فيه كلمة عن الاقتصاد والاجتماع، فإنما هو كيف كانت موضوعاته وأبوابه مظهر من مظاهر الشعور النفساني، ولن تذهب حركة في النفس بغير أثرٍ ظاهر في العالم الخارجي.

لقد تعجل بعض الباحثين — ولا سيما من كان منهم من علماء الطبيعيات — فظنوا أن الناس فارقوا فطرتهم الأولى التي كانت تنظم الشعر واتخذوا لهم فطرة أخرى لا تُحسن إلا أن تؤلف كتب العلم! وأنهم أدركوا اليوم ما كان يحيرهم في زمان الجاهلية المظلمة من أسرار الطبيعة وخفايا نواميسها، ففقدوا الإحساس بغرائبها وعدلوا عن الترنم بمحاسنها! وإنما غشيت أصحابنا العلماء ظواهر مادية العصر، فرأوا ذلك الرأي الذي لم يمحصوه كل التمحيص، ولا نظروا فيه من جميع جوانبه، وإلا فكيف يخطر لأولئك العلماء الجهلاء أن سيأتي يوم على الإنسان يقف فيه جامدًا بين يدي هذا الوجود مهما حصل من العلم به وأحاط بأسراره؟ وحق أن علماء اليوم يعرفون من أسرار الطبيعة ما لم يعرفه العلماء الأقدمون، ولكن ما سلطان هذا التغير على الطبائع

والأهواء؟ هل يؤثر ذلك في عامة الناس، بل هل يؤثر علم النباتي العارف بأجزاء الأشجار على خيشومه وبصره فلا يدعه يتنشق رائحتها ويبتهج بألوانها؟ وهل علمي بنواميس الطبيعة يعصمني من الانفعال بمؤثراتها ويذود عني الخوف مما يدعو فيها إلى الخوف، أو الطرب إلى ما يطرب من بدائع مشاهدها؟

وأحسب أن أصل هذه الغاشية التي حجبت الحقيقة عن العقول يرجع إلى العهد الذي استكشفت فيه أمريكا وظهرت للناس بمناجمها المترعة ومروجها العذراء، ثم أعقبه نشوب الثورة الفرنسية التي ألقت حمل كل طبقة على عاتقها، فتوجهت الطبقات المختلفة إلى العمل لنفسها والسعي في طلب رزقها بقوتها، ووافق ذلك اختراع الآلات التي تصنع الواحدة منها صنع الألوف من العمال، فازدادت حرب الطبقات شدة وعنفًا وحدث من جراء ذلك جميعه تهافت غير مألوف على الذهب، فما هي إلا سنواتٍ مضت في مقدمات هذه الزوبعة قد ملأت الدنيا غبارًا حتى أصبحنا لا نسمع إلا سياسة المال وعلم المال وقوة المال وعصر المال، نسي الناس كل شيء إلا أنهم في عصر المال، ونسوا أيضًا أن الإنسان لم ينفض عنه في عصر المال عنصره القديم، وأنه إن كان قد انتقل من فترةٍ إلى فترة فإنه لا يزال في مكانه من الطبيعة يهتز بنبراتها ويجري مع تياراتها، ولسوف يمضي عصر المال هذا فلا تسمع عنه الأجيال القادمة إلا كما نسمع نحن عن أخبار العصور الخالية، وكذلك لا يبقى إلى الأبد إلا الأبد نفسه.

وإخالني في غنى عن تنبيه القراء إلى أنني لا أعني بكل ما أسلفت في التنويه بفضل الشعر وبيان أثره في الحياة الاجتماعية إلا ضربًا واحدًا من الشعر هو الشعر المطبوع الأصيل، أما الشعر المقلد المموه فلا فائدة له قط، وقل أن يتجاوز أثره القرطاس الذي يكتب فيه أو المنبر الذي يلقى عليه، وشتان بين كلام هو قطعة من نفسٍ، وكلام هو رقعة من طرس.

فالشاعر المطبوع معانيه بناته، فهن من لحمه ودمه، وأما الشاعر المقلد فمعانيه ربيباته فهن غريبات عنه وإن دعاهن باسمه، وشعر هذا الشاعر كالوردة المصنوعة التي يبالغ الصانع في تنميقها ويصبغها أحسن صبغة ثم يرشها بعطر الورد، فيشم منها عبق الوردة، ويرى لها لونها ورواؤها، ولكنها عقيمة لا تنبت شجرًا ولا تخرج شهدًا، وتبقى بعد هذا الإتقان في المحاكاة زخرفًا باطلًا لا حياة فيه.

ألا وإن خير الشعر المطبوع ما ناجى العواطف على اختلافها، وبث الحياة في أجزاء النفس بأجمعها كشعر هذا الديوان.

فاليوم يتلقى قراء العربية هذا الجزء الثاني من ديوان شكري فيتلقون صفحات جمعت من الشعر أفانين، ويرون في هذه الصفحات نظرة المتدبر، وسجدة العابد، ولمحة العاشق، وزفرة المتوجع، وصيحة الغاضب، ودمعة الحزين، وابتسامة السخر، وبشاشة الرضا، وعبوسة السخط، وفتور اليأس، وحرارة الرجاء، ويرون فيها إلى جنب ذلك من روح الرجولة ما يكظم تلك الأهواء ويكفكف من غلوائها، فلا تنطلق إلا بما ينبغي من التجمل والثبات.

إن شعر شكري لا ينحدر انحدار السيل في شدةٍ وصخب وانصباب، ولكنه ينبسط انبساط البحر في عمقٍ وسعة وسكون.

وقد يعسر على بعض القراء فهم شيء من شعر شكري؛ لأنهم يريدون من الشاعر أن يخلق فيهم العاطفة التي بها يفهمونه، ومن النفوس من لا يصلح لتوقيع جميع أدوار الشعر عليه، كما لا توقع أدوار «الأوركستر» على القيثار أو المزهر؛ لأن هذه الآلات الصغيرة لا تسع تلك الأنغام المتنوعة الكثيرة، فإذا سمعت إحدى هذه النفوس أنشودة الشاعر الواسع النفس، فسبيلها أن تستغرب رنة اللحن الذي ليس في معزفها وتر يهتز به.

قال لي بعض المتأدبين: إن شعر شكري مشرب بالأسلوب الإفرنجي، ولا أعلم ماذا يعني هؤلاء بقولهم الأسلوب الإفرنجي والأسلوب العربي، فإن المسألة على ما أعتقد ليست مسألة تباين في الأساليب والتراكيب، ولكنها مسألة تفاوت في جوهر الطبائع واختلاف بين شعراء الإفرنج وشعراء العرب في المزاج، كاختلاف الأمتين في الملامح والسحناء، وأشبه بالحقيقة عندي أن نقسم الشعر إلى أسلوب آري وأسلوب سامي؛ لأن هذا التقسيم أدل على جهة الاختلاف بين شعر الإفرنج، وشعر العرب من كل تقسيمٍ آخر.

فالآريون أقوام نشئوا في أقطار طبيعتها هائلة وحيواناتها مخوفة ومناظرها فخمة رهيبة، فاتسع لهم مجال التخيل وكبر في أذهانهم جلال القوى الطبيعية.

والساميون أقوام نشئوا في بلاد صاحية ضاحية، ليس فيما حولهم ما يخيفهم ويذعرهم فقويت حواسهم وضعف خيالهم.

ومن ثم كان الآريون أقدر في شعرهم على وصف سرائر النفوس، وكان الساميون أقدر على تشبيه ظواهر الأشياء، وذلك لأن مرجع الأول إلى الإحساس الباطن، ومرجع هذا إلى الحس الظاهر.

السامي يشبه الإنسان بالبدر، أما الآري فيزيد عليه أنه يمثل للبدر حياة كحياة الإنسان، ويروي عنه نوادر الحب والمغازلة والانتقام كأنه بعض الأحياء، وذلك أجمع لمعاني الشعر؛ لأنه يمد في وشائج التعاطف، ويولد بين الإنسان وبين ظواهر الطبيعة ودًّا وائتناسًا يجعلهما الشعر السامي وقفًا على الأحياء، بل على الناس دون سواهم من سائر الأحياء.

وهذا الفرق بين الآري والسامي في تصور الأشياء هو السبب في اتساع الميثولوجي (الأساطير) عند الآريين وضيقها عند الساميين؛ إذ ليست الميثولوجي إلا وليدة القدرة على إلباس قوى الطبيعة وظواهرها ثوب الحياة ونسبة أعمال إليها تشبه أعمال الأحياء، وتلك طبيعة الآريين الذين امتازوا كما قلنا بقوة التشخيص والخيال على الساميين.

وهذا أيضًا هو السبب في افتقار الأدب السامي إلى الشعر القصصي ووفرة أساليب هذا النوع من الشعر في الأدب الآري، فإننا إذا راجعنا أكبر قصص الهنود والفرس وتقصينا الملاحم الغربية قديمها وحديثها وجدنا أنها تدور كلها على روايات الميثولوجي، وتستمد أصولها منها، فقد وسعت القصص منطقة الشعر، فكانت له ينبوعًا تفرعت منه أساليبه وتشعبت أغراضه ومقاصده، وحرم الشعر العربي منها فوقف به التدرج عند أبواب لا يتعداها.

أما تقسيم الشعر إلى قديم وعصري، فليس المراد به تقسيمه إلى عربي وإفرنجي، ولا يراد بالعصري مقابلته بالقديم؛ لأن العصري يشبه القديم في صفة الشعر الجوهرية؛ وهي أن كليهما يعبر عن الوجدان الصميم، ولكن المراد منه التفريق بين الشعر المطبوع وشعر التقليد الذي تدلى إليه الشعر العربي في القرون الأخيرة.

فالشاعر قد يكون عصريًّا بريئًا من التقليد، ولا يلزم من ذلك أن يكون إفرنجيًا في مسلكه.

وأيما شاعر كان واسع الخيال قوي التشخيص، فهو أقرب إلى الإفرنج في بيانه وأشبه بالآريين في مزاجه وإن كان عربيًّا أو مصريًّا، ولا سيما إذا جمع بين سعة الخيال وسعة الاطلاع على آداب الغربيين.

الراحة[1]

أبونا آدم رجل سبط القامة، عريض الألواح، جثل الشعر، في لون بشرته أدمة، وعلى محياه سيماء الطيبة والسلامة، ولنظراته دلائل الأمانة والجهامة، ولم أدركه أنا ولكني صادفته في المنام، وعرَّفني به وحي الدم، والدم كما يقولون جذاب، والعرق دساس، فلما صادفته ذكرت موجدة طالما وجدتها عليه كلما راجعت سيرته في الجنة فقلت له: يا أبانا يغفر الله لك! ما أقل ميراثك وأكثر وُرَّاثك! أقطعوك الجنة بما رحبت فلا صنتها عليك ولا حفظتها لبنيك من بعدك، ثم خرجت منها فما تزودت من ألطافها وأطايبها ولا احتقبت من تحفها وعجائبها، عزاء لأبنائك الضارسين بالحصرم الذي أكلتَ، والمنغصين بالثمرة التي جنيتَ، تركتهم في ظلمات الحياة يعمهون، وعلى وجه الأرضين والبحار يخبطون فلا يهتدون، فهلا إذ كنت في الفردوس كان لك بطيباته المحللة غناءً عن تلك الشجرة الممنوعة! وهلا إذ أكلت منها تذكرت بنيك فقطفت لهم من ثمار الفردوس ما يتنسمون منه رائحة الدار التي كنت فيها، ثم أورثتهم الحنين إليها؟

وكان مطرقًا وكأنما هجت في نفسه ذكرى منسية فاغرورقت عيناه بالدمع ورأيته يغالب نشيجه ويتنهد؛ ثم مد إليَّ يده وقال: قدك يا بني قدك![2] ولا تعجل باللوم على أبيك، فوالله ما الزلة في الأولى والآخرة إلا زلة أمكم حواء سامحها الله، وما نسيتكم علم الله يوم الخروج، يوم المعصية والحرمان، أواه! وما كان أحلى تلك المعصية ثم ما كان

[1] من مقالات «الشذور» التي نشرت في سنة ١٩١٤.

[2] قدك: أي حسبك.

أمرَّ ذلك الحرمان، كنت أمشي في ذلك اليوم وأتلفَّت أسفًا على ما أودع ووجلًا مما أنا قادمٌ عليه، وكانت حواء تمشي إلى جانبي ذاهلة مستعبرة، والنساء يا بني يفعلن الأفاعيل، وهن لا يملكن فيها غير الذهول والبكاء، فبينا أنا أمشي وأتعثر، وأبطئ الخطوة أستزيد بها الدقائق في الدار التي كان لنا فيها مقام الأبد لولا ما فرطنا؛ إذ عاينت على قدى[٣] خطوات جوهرًا وهاجًا قد صفت حوله الطير وحفت به الأملاك، وهم ساهون عنه غير مقبلين عليه، ذلك جوهر الراحة يا بني، ومن آفته أن من يحرزه لا يحس به ولا يُقدر قيمته، فأوضعت إليه فالتقطته ولم يشعر بي أحد.

قلت: وأين ذلك الجوهر يا أبتاه! أهو معك الآن؟ قال: مهلًا، إني خشيت أن أُظهر حواء عليه فترزأنا فيه كما قد رزأتنا في النعيم كله، فسترته بيدي وهبطت إلى الأرض، فما كادت تمسها قدمي حتى أسرعت فخبأته في حرزٍ حريز وقضيت وا أسفاه ولم أطلع أحدًا من أبنائي على موضعه، وهذا سر لا إخالكم وقفتم عليه، فلا غرو أن قام منكم في الزمن الأخير من ينتسب إلى القردة دوني، ولا بدع أن تيأسوا من الجنة وتولوا بوجوهكم عنها!

قلت: بل قد وقفوا عليه، ولا أدري من أين؟ ودروا أنك التقطت جوهرًا من الجنة وأنه جوهر الراحة، فطفقوا يبحثون عنه في اليقظة والمنام ويتذرعون إليه بالحرب والسلام، وكلما ظنوا أنهم ثقفوه[٤] إذا هم أبعد ما كانوا عنه، إذا التمسوه في المجد فهناك البوار والعطب، وإذا ابتغوه في الأمل لم ينقض لهم أرب حتى يجد لهم أرب، وإذا أراغوه[٥] في اللهو فعاقبته الندم، أو نشدوه في البطالة ففي البطالة السأم، تائهين على غير هدى ضاربين في مناكب الأرض سدى، يبدءون ويعيدون، ويعيدون ويبدءون، وهيهات ما يوعدون، أفلا كفيتهم الآن هذا النصب، وعوضتهم عما تجشموه من الكرب في سالف الحقب؟

قال: لا تطمعوا أن تجدوه حيث أنتم كادحون، فإنما قد دفنته تحت التراب، في مكانٍ لا يراه من ينظر السماء ولا يرى السماء من ينزل إليه، ولكنكم متى حللتم جوف الأرض واطرحتم كل أملٍ لكم في ظهرها، فهنالك الراحة السرمدية!

[٣] أي مسافة.

[٤] وجدوه.

[٥] أراغ الشيء: طلبه.

علم الاحترام[1]

نعم علم الاحترام، ولماذا لا يكون الاحترام علمًا؟ ألا يشتمل كما تشتمل العلوم كلها على مبادئ وأصول، وحقائق وفروض؟ ثم إن العلوم على تعددها تبحث في مقادير المواد والأشياء وفي نسب بعضها إلى بعض، فإن تجاوزتها إلى الناس لم ترتق إلى الموازنة بينهم ووضع قيمة صحيحة لكل منهم، أما علم الاحترام الذي نريد أن نبتكره فيبحث في أقدار الناس وما يتفاضلون به من عروض الحياة ومحاسن الشيم، فهو أشرف العلوم موضوعًا، وهو آخر ما يتلقاه الطالب منها؛ لأن الطالب يتلقى العلوم الأخرى في الكتب ويحضرها على الأساتذة، وهذا العلم لا كتاب له يحصر أبوابه وأقسامه ويضبط قواعده وأحكامه، ولا أستاذ يمليه على طالبه فيريحه من جمع متفرقه، وإنما هو مفرق بين أيدي الناس الرفيع منهم والوضيع، والمحنكين منهم والأغرار، ففي كل يد عجالة مبتورة، ومع كل خريج وصية ناقصة، وعلى الطالب الحريص على الاحترام أن يتتبع أجزاءه في مظانه ويستعين عليه بأهله، فإنه إن لم يفعل لم يكن قصاراه أن يجهل ما يحترم به الناس، بل جهل الناس ما يحترمونه به.

ولم أقصد بعلم الاحترام هذا الذي يصنعه بعضهم؛ إذ تراه يتهيب ويوجل وهو داخل على من يحترمه كأنه يقتحم غابات أفريقيا؛ أو ينتفض ويشد عرى قبائه كأنه يقابل ثلوج المنطقة القطبية، أو يهبط بيديه ثم يرفعها كأنه يحثو التراب على رأسه، أو يرخيهما على صدره كالكلب يعالج الوقوف على رجليه، فهذا علمٌ شائع قد حفظه كثيرٌ

---

[1] من مقالات الشذور.

من الناس وأتقنوه، وليس بين الرجل وبين أن يتضلع منه إلا أن يحتقر نفسه فتنقاد له مبادئه وخواتيمه في أقل من قولك «ألف باء».

ولكني قصدت العلم الذي من عرفه فقد عرف الإنسان، ومن جهله فقد جهل كل شيء، والذي لا يعلمه إلا القليل، ولا يعمل به إلا الأقل من ذلك القليل.

رأيت رجلًا ذا قدمٍ في هندسة البناء راسخة وشهرة في سائر فنون الرياضة ذائعة، وكنت أسمع أخاه يقول: لو كان أخي في أيام خوفو لما بنى الهرم الأكبر أحدٌ سواه، ولو حضر بابل يوم اندك صرحها لما دكه الله! ولكنني رأيته يطأطئ هامته إلى يد صعلوك يسيل مخاطه على سباله، ويجري لعابه على لحيته؛ فيقبلها ظهرًا لبطن ثم بطنًا لظهر، فقلت هذا رجلٌ يشيد الهياكل إلا أنه يعبد الأصنام، ويعرف نسب الأعداد والأرقام ومقاييس الأجسام والأحجام، إلا أنه لا يعرف الطول من العرض ولا الخلف من القدام، في علم الاحترام.

وهذا نصيب مهندس كبير من هذا العلم، فما ظنك بالجهلة، وماذا يبلغ أن يكون جهد السوقة السفلة؟

تقول لك آداب السلوك: احترم من ينفعك، وتقول لك آداب الصدق: احترم من ينفع الناس، والقصد بين المذهبين أن تحترم من لا يسعك احتقاره سواءً في سرك أم علانيتك، أما الناس فيحترمون من يخافون شره أكثر من احترامهم من يطلبون بره، وربما شاب احترامهم لأهل البر بعض الرياء، وأما احترامهم للظلمة والطغاة فخالص لا شائبة للرياء فيه، بل هو احترام لو أكرهوا أنفسهم على تركه لما استطاعوا.

ويا رُب فتًى مبتدئ في هذا العالم يخرج من كنف أبيه أو أستاذه ويمضي على رأسه حائرًا لا يعلم مَن يحترم ولا كيف يحترمه، ولا يعلم مَن يحتقر ولا كيف يحتقره، وتراه يغالي باحترامه ويضن به على من لم يكن أمة في رجل، وعالمًا مجتمعًا في واحد، ويمسك بميزانه وقد وضع في إحدى كفتيه صنجة النبوغ، وصنجة الأخلاق، وصنجة السمت،[٢] وصنجة الرئاسة، وصنجة الثروة، وغيرها من الصنج التي يُوزن بها الرجال، ويذهب بالكفة الأخرى عله يجد في الناس من يملؤها ويثقل فيها، فما هي إلا دورة أو دورتان في الطرق والبيوت والأسواق والمحافل حتى يئوب وقد رفع من كفته أكثر الصنج، لتخف بعض الشيء ويرتفع من يقابلها في الكفة الأخرى من الرجال، يرفعها واحدةً بعد واحدة

[٢] السمت: الوقار وجمال الهيئة.

حتى لا تبقى في الكفة إلا صنجة أو اثنتان، وهما في الغالب صنجة الرهبة وصنجة الطمع، ثم لا يمضي غير يسير حتى يصبح وهو لا يرجح في ميزانه إلا أخف الناس وزنًا في نفسه ولا يخف فيه إلا أرجح الناس وزنًا عنده، وحتى يكون بين ظاهره وباطنه في الاحترام أبعد مما بين الأرض والسماء.

لقد هالني هذا الأمر وخفت منه على آداب المبتدئين، فعنَّ لي أن أدعو لجنة من العلماء إلى وضع كتابٍ وافٍ صريح في علم الاحترام يعصم الناس من الخلط والخبط فيه، ويحجزهم عما يتخلله من الدهان والملق، فاستقر رأيي على هذه الفكرة أيامًا، ولكنني رجعت إلى نفسي فقلت: ومن يا ترى يشرح للناس مسائل هذا الكتاب؟ وأي أستاذٍ يرضى بأن يُعلم الناس علمًا يحتقرونه به لو وزنوه حق وزنه؟ ألا يكون شأن الأساتذة في هذا الكتاب كشأن الفقيه المنافق في كتب الدين! يلقن الناس منها ما يدر عليه الرزق ويوطئ له الأعناق ويعمي عنه العيون، ويتركهم من الدين القويم في جهلٍ مقيم؟ وعن اليقين في ضلالٍ مبين.

فيئست من أن يكون للناس قسطاس صادق المعيار، أمين على الأقدار، ورأيت أن أفضل ما يصنع العلماء أن يشتغلوا بعلومهم التي انقطعوا لها، وأن يَدَعُوا كلًّا وما يهتدي إليه في علم الاحترام.

التبرعات المجهولة

لا نذكر أننا سمعنا في مصر بخبرٍ من أخبار التبرعات المجهولة إلا تلك التبرعات الصغيرة التي تُنشر في الصحف باسم «فاعل خير»، وهي لا تظهر في صحفنا إلا نادرًا ولا تتجاوز قيمة التبرع في أكثرها جنيهًا واحدًا أو جنيهات معدودة.

هذا النوع من التبرع المجهول هو الذي ينقصنا وهو خير أنواع البر وأدلها على حب الإحسان والإخلاص في صنع الجميل.

فلماذا لا يكثر بيننا هؤلاء المحسنون وهذه أبواب الخير واسعة مفتحة من كل صوب؟ وأين الرحمة التي وصفت بها النفس الشرقية وقيل: إنها خاصة من خواصها التي امتازت بها على الغربيين؟

أكاد أشك في هذه الصفة التي تبرعنا بها لأنفسنا، وأقرنا عليها الذين ينظرون إلى الفرق بين الشرقيين والغربيين كما ننظر إليه من ناحية التزاحم العنيف الذي يكثر عندهم ويقل عندنا، فنحن نُسمي كثرته هناك قسوة، ونُسمي قلته هنا رحمة وهو بغير هذه الأسماء أجدر.

وليس يمنعني من الشك في صفة الرحمة التي نوقف بها هذه الأوقاف المحبوسة على سبل الخير، وهذه التركات التي يُوصي بها تاركوها للفقراء والمساكين؛ فإنها صدقات لا تدل على عطفٍ كبير ورحمة صحيحة، ولو بحثنا في أكثرها لعلمنا أن واقفيها كانوا من أقسى خلق الله قلوبًا وأشدهم عيثًا وظلمًا واعتداءً على الأرواح ونهبًا للأموال، ومنهم من قضى حياته في ابتزاز أرزاق الفقراء حتى إذا أدبرت أيامه وحانت منيته ظن أنه مكفر عن خطاياه بمسجد يبنيه للعبادة، أو تكية يفتحها لبعض المعوزين، أو ضريح من أضرحة الأولياء يعمره بالقراءة والجرايات، تقربًا من الله والتماسًا لرضاه وخوفًا من عقابه، فهو يُرضي الله على الطريقة التي كان يُرضي بها رؤساءه حين يقدم عليهم، وهي

أن يرشوهم ببعض ما ارتُشي به ويهدي إليهم بعض ما أُهدي إليه، فما هذه بصدقات، ولكنها رشى مستورة وثمن لما يرجوه باذلوها من المغفرة والمثوبة وقربان منهم «لوجه الله» ومن ذا الذي لا يتقرب إلى الله وهو قادمٌ عليه ومقبلٌ على عقابه وثوابه؟

فالأوقاف التي نراها على كثرة في مصر ليست من نتاج البر والرحمة، ولكنها من نتاج الظلم والقسوة، والدليل على ذلك أنها قلت حين قل الظالمون والقساة من الحكام، وكسدت سوقها حين كسدت سوق الرشى والهدايا وداخل الشك القلوب في أجر هذه الأوقاف والصدقات، ولو كانوا يقفونها على الفقراء رحمةً بهم وحدبًا عليهم لما قلت والفقراء كثيرون والبلاد على وفرها وغناها القديم.

على أنني لا أحب أن أسترسل في هذا الظن، ولا أرتاح إلى الشك في صفة الرحمة التي اتصف بها الشرقيون، وأريد أن أقول: إن قله الأعمال الكبرى التي يُقصد بها النفع العام والإحسان إلى الجماهير لا تتخذ حجة قاطعة على قسوة القلب وغلظة الطباع، والأقرب في حالتنا — أي حالة مصر — أن تكون آتية من غلبة الرحمة الشخصية على نفوسنا وندرة تلك الرحمة التي ترتبط بالمصالح العامة والنتائج القومية، وأعني بالرحمة الشخصية هذه العاطفة التي تعطف قلبك على أشخاص البائسين والمنكوبين حين تراهم في بأسائهم وآلامهم، أو حين تتمثل لك مصائبهم وشكاياهم، فنحن نطعم الجائع، ونكسو العاري، ونلبي المستصرخ، ونرثي للباكي الحزين، وتنبعث الرحمة من قلوبنا حين نرى هذه المناظر كما تنبعث الدموع إلى عيوننا بغير مشيئتنا وعلى غير قصدٍ منا، ولكننا لا نرحم الرحمة التي تأتي عن فكرٍ ومشيئة؛ لأننا لم نتعود العمل المجتمع إلا من زمنٍ قريب، ولم نفكر في خير الأمة ورفاهتها إلا بعد انقضاء عهد الاستبداد ورجوع الأمر إلى الأمة رويدًا رويدًا في العصر الحديث، وكيف كان يسعنا أن نفكر في خير الأمة وليس لنا من أمرها كثير ولا قليل، ولا هي شاعرة بوجودها أو عارفة بما يجب لها وما يجب عليها؟ فربما كان هذا سبب الانصراف عن إسداء البر من طريق التعليم أو تحسين المعيشة أو تقويم الأخلاق ومحاربة الآفات والأمراض، لا الجحود في العاطفة وصلابة الشعور كما قد يظن لأول وهلة، ولو أننا تعودنا أن نعالج شئون المجتمع وننظر في آفاته ومعائبه ونتمثل شقاء أفراده، أو لو أن مناظر هذا الشقاء تبرز لنا في صورة شخصية محسوسة لما بخلنا عليها بالمال الكثير والجهد العظيم ولسبقنا في ذلك الأمم التي نود أن نقتدي بها في الرأفة بالمساكين والعناية بالضعفاء.

لكن ماذا نقول في التبرعات المجهولة؟ أليس الواقع أنها قليلة عندنا كثيرة عند الغربيين؟ أليست هي أولى بما اشتُهر به الشرقيون من الحياء والتقوى وأعجب من الغربيين الذين لا يستحيون حياءنا ولا يتقون الله تقوانا؟ فلماذا انعكست القضية وانقلب الوضع لولا أن في الأمر سببًا آخر يغطي على أخلاقنا ويأخذ بقيادنا في عمل كل عملٍ من أعمالنا؟

والحق أن ذلك السبب موجود غير مجحود، ذلك هو حب الظهور وهو رأس كل خطيئة وجماع كل عيب، فهو شهادة صادقة بأن أقوالنا أكثر من أعمالنا، وأعراضنا أثبت من جواهرنا، وأن الطلاء عندنا أنفس من المعدن والزيف أقوم من الصحيح، ولا يصلح هذا العيب إلا على توالي الأيام حين نألف العمل ونتعود التفريق بين نافعه وباطله، ونستقر في تقديره على مقياسٍ صالح ومعيارٍ أمين.


هنداوي